La apropiación de Heidegger

Pilar Gilardi
Delmiro Rocha
coordinadores

Pilar Gilardi

Obtuvo el doctorado en filosofía en la UNAM y el DEA en la Sorbona, Paris I. Actualmente es investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y profesora de los Posgrados de Filosofía y de Historia de la misma universidad. Entre sus publicaciones destacan *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo* (1927-1930) México, Bonilla Artigas, 2013; "De la utilidad del olvido para la vida", *Éndoxa*, España, UNED, Facultad de Filosofía, n. 43, junio 2019; "Una lectura deconstructiva de la frase 'El animal es pobre de mundo'", *Ápeiron. Estudios de filosofía*, Madrid, n. 9, octubre 2018; "A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis", en *La Lámpara de Diógenes*, BUAP, n. 24-25, enero 2013.

Delmiro Rocha

Doctor Europeo en Filosofía por la UNED (España) y Ph.D por la Université Charles-de-Gaulle Lille3 (Francia). También trabajó en universidades como la École Normale Supérieure de Paris (Francia), Emory University (Atlanta, EE. UU.), UNAM (México) o la Universidad de Vigo (España). Como autor publicó: *Decontrucións. Unha volta a Jacques Derrida*, Ourense, Estaleiro, 2011; *Dinastías en Deconstrucción. Leer a Derrida al hilo de la soberanía*, Madrid, Dykinson, 2012; *Quizais. Filosofía ético-política do porvir*, Vigo, Euseino, 2014; *Deconstrucción de la pena de muerte*, Madrid, La Oficina, 2019.

filosófica 14

La apropiación
de Heidegger

Filosófica

Con *Filosófica* abrimos un canal de difusión para las investigaciones que se elaboran al interior de universidades e instituciones de estudios superiores, partiendo de la convicción de que dicho quehacer intelectual está completo cuando sus resultados se comparten con la comunidad.

Esta colección ofrece al lector de habla hispana trabajos originales de investigadores y académicos contemporáneos y textos de autores clásicos, cuyas reflexiones buscan dilucidar temas en el ámbito del pensamiento filosófico.

Pilar Gilardi y Delmiro Rocha
(coordinación)

La apropiación de Heidegger








La apropiación de Heidegger / Pilar Gilardi González, Delmiro Rocha Álvarez, coordinadores. –Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México; Bonilla Artigas Editores, 2020

304 p. ; 23 cm. – (Pública folosófica)

ISBN -------------------------- (Bonilla Artigas Editores)

1. Heidegger, Martin 1889-1976 Crítica e interpretación. 2. Filosofía alemana - siglo XXI. I. Gilardi González, Pilar, coord. II. Rocha Álvarez, Delmiro, coord.
LC: B3279.H48 A
DEWEY: 193 A

Primera edición, octubre 2020



ISBN: 978-6078781218 (Bonilla Artigas Editores)
ISBN: ------------------------ (UNAM)

Cuidado de la edición: Bonilla Artigas Editores
Diseño editorial: Maria L. Pons
Diseño de portada: Jocelyn G. Medina

Impreso y hecho en México

Contenido

Introducción

Pilar Gilardi

A principios de 2017, inicia una conversación que, sin saberlo, no hubiera tenido lugar fuera de la égida heideggeriana. Poco a poco, Heidegger apareció como *conditio sine qua non* y asunto a tratar, como punto de partida y como pre-texto de lo que del encuentro pudiera advenir.

El término *apropiación*, tan caro a la filosofía heideggeriana, pronto surge como distintivo y como alegoría de la conversación iniciada. Pienso que, si este asunto tuviera una figura, sería esa que en el campo de las artes se denomina *mise en abyme* o puesta en abismo, que recuerda a las *matrioskas*, esas muñequitas rusas que se contienen una a la otra y a la otra, como en una suerte de incorporación, que remite a una totalidad que no se deja uniformar.

El término apropiación aparece en diversos momentos y con distintos sentidos a lo largo de la filosofía heideggeriana. Los textos aquí incluidos son prueba de ello. Ahora me gustaría considerar su sentido amplio, esto es, el que lo comprende como un ejercicio del pensamiento que consiste en pensar *con* y *a partir de otros*, el que implica reconocer que pensar no se lleva a cabo en el vacío sino en un horizonte situado y determinado, en este caso, por la tradición.

Para lograr dicha tarea, será necesario aguzar al máximo la escucha y la mirada,[1] apartarse de lo que se encuentra más

[1] Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999, p. 101.

próximo en el asunto para ir hacia lo que reside en su fondo, y emprender un camino marcado por el regreso, seguir los pasos de la tradición con el fin de desmontar una a una las tesis heredadas hasta llegar a un fondo que se revelará como abismo. Así pues, habrá que:

> Sacar a la luz la historia del encubrimiento. [...] remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. [...] desmontar la tradición. Solo de esa manera resultará posible un planteamiento originario del asunto. Este retorno es el que sitúa de nuevo a la filosofía ante las condiciones decisivas. Eso hoy en día solo es posible por medio de una *crítica histórica* radical.[2]

La palabra "crítica" que proviene del griego κρίνειν significa: diferenciar, realzar. La verdadera critica, por lo tanto, es algo diferente a criticar en el sentido de censurar, reprender, refunfuñar. Crítica como diferenciar quiere decir dejar ver lo diferente como tal en su diferencia.[3] La crítica comprendida como desmontaje (*Abbau*) o destrucción (*Destruktion*),

> no tiene, pues, el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que hace es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo cual implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado desde aquel. La destrucción no se comporta negativamente con respecto al pasado, sino que su crítica afecta al "hoy" [...]. La destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es solo implícita e indirecta.[4]

Dado que la destrucción aparece como elemento indisociable de la crítica, lejos de negar lo recibido por la tradición,

[2] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003, pp. 45-46. En adelante *ST*.
[3] Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Jitanjáfora, 2007, p. 121.
[4] *ST*, pp. 46-47.

deberá llevar a cabo una *apropiación* positiva de ella. A esta, afirma Heidegger, compete poner al descubierto lo transmitido, lo entregado como cosa obvia que incita al olvido.[5] Así las cosas, la no-aniquilación de la tradición que se hace patente en el diálogo iniciado con ella, implicará necesariamente, violencia.[6] En efecto, solo mediante esta será posible la apropiación productiva del pasado y el reconocimiento imprescindible del inagotable trabajo creativo que hay detrás de toda recepción.[7]

Solo esa violenta irrupción permitirá que el pensar no se congele en la rigidez de lo definitivo,[8] hoy tan buscado y promovido por las instituciones que ven en el conocimiento un signo de seguridad y progreso; en realidad, otra forma más de la metafísica.[9] El verdadero pensar, cuya forma definitiva es el preguntar, toma, así, la forma de la confrontación. En esta, se hace patente que un pensador actúa con más fuerza allí donde es impugnado que allí donde se le rinde asentimiento.[10] Por ello,

> Confrontación es auténtica crítica. Es el modo más elevado y la única manera de apreciar verdaderamente a un pensador, pues asume la tarea de continuar pensando su pensamiento y de seguir su fuerza productiva y no sus debilidades. ¿Y para qué? Para que nosotros mismos, por medio de la confrontación, nos volvamos libres para el esfuerzo supremo del pensar.[11]

Ciertamente, cuando la respuesta reemplaza a la pregunta el pensamiento no tiene ya cabida, se convierte en un mero ejercicio de descripción y repetición que sofoca el grito que da lugar a las preguntas fundamentales de la filosofía.[12] De

[5] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2008, pp. 48-49.
[6] *Cfr.*, *ST*, pp. 61-62.
[7] *Ibidem*, pp. 45-46.
[8] Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2008. p. 68. En adelante *QSP*.
[9] *Cfr.*, ibidem, p. 76.
[10] *Ibidem*, p. 33.
[11] Martin Heidegger*, Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel, 2017. p. 19.
[12] *Cfr.*, *QSP*, p. 39.

modo que, "El aferrarse a tal preguntar separa a este pensador –Heidegger alude a Aristóteles– por un abismo de todo aristotelismo que, como cualquier escuela de seguidores, falsifica lo merecedor de preguntarse trocándolo en una respuesta".[13]

Seguramente conducir al interlocutor elegido, sea Parménides o Platón, Agustín o Nietzsche, a terrenos que él mismo no transitó, forma parte de la violencia aludida. De estos desplazamientos surgirán interpretaciones necesariamente disruptivas, que en ocasiones obligarán al lector ingenuo y desprevenido a preguntarse si aquello que Heidegger afirma sobre, por ejemplo, la sustancia aristotélica, la imaginación trascendental kantiana o la voluntad de poder y el eterno retorno de Nietzsche se encuentra de esa forma en sus respectivos autores.

Así, sin que el lector se percate de ello, es invitado por Heidegger a regresar a *La Metafísica*, a *Las Confesiones* o *La fenomenología del espíritu* para comprobar, casi de inmediato, ese carácter *descolocado* de la interpretación heideggeriana, que, si bien deja en el lector un importante estado de incomodidad, no implica caos o confusión sino la constatación de una lógica sólida y rigurosa que, sin embargo, altera un orden establecido y acarrea un quiebre, a veces imperceptible, que cuestiona desde dentro la tradición filosófica occidental. Así, como ejercicio hermenéutico, toma la forma de la inversión, la subversión, la destrucción o transgresión y se revela, sobre todo, como un estilo que no busca la transformación por sí misma sino poner a la luz lo decisivo y esencial.[14]

De tal suerte, el trastrocamiento de los conceptos heredados de la tradición filosófica supondrá *la búsqueda del* ámbito del *auténtico preguntar*,[15] la cual, inevitablemente, llevará consigo cierta arbitrariedad, pero siempre: "con el fin de escuchar al propio autor, de preguntar con él, a través de él, y *así al mismo tiempo contra él*, pero *a favor* de la causa más interna, única y común de la filosofía occidental".[16]

13 *Ibidem*, p. 175.
14 *Cfr.*, Martin Heidegger, *Nietzsche, op. cit*, p. 30.
15 *Ibidem,* p. 69.
16 *Ibidem*, p. 34.

***

De este carácter eminentemente crítico y confrontativo de la filosofía dan cuenta los textos aquí reunidos. Ciertamente, de la ambigüedad aludida hace eco el título *La apropiación de Heidegger*, que gira en torno a la pregunta ¿qué significa pensar *desde* Heidegger?, ante la cual podríamos responder, invocando la imagen de ese dialogo crítico recién aludido, que implica un involucramiento radical con la cosa pensada. Así, lejos de tomar la precaución cartesiana de la duda metódica o la puesta entre paréntesis –*Epojé*– que propone Husserl, no solo frente a la tradición filosófica sino frente a la realidad misma, pensar *desde* Heidegger supondrá el reconocimiento de que la filosofía no puede darse al margen, al margen de los individuos y las cosas, al margen; de la situación y de la historia.

***

De tal forma, el ejercicio de ese desmontaje que hemos emprendido, nos sorprenderá como una cadena sucesiva de desmontajes que, como lo señalaba al inicio, recuerdan esa figura literaria conocida como *mise en abyme*,[17] que consiste en incorporar o imbricar en una narración otra similar, impidiendo, así, una lectura lineal y conduciendo a una suerte de circularidad que recuerda la figura con la que Heidegger identificó el movimiento del verdadero pensar, esto es, de la filosofía. En este sentido, la esencia de la filosofía "se vuelve siempre contra ella misma y cuanto más originaria es [una filosofía] tanto más puramente se mueve en esta vuelta alrededor de sí; y tanto más lejos, hasta el borde de la nada, resulta impulsado entonces el contorno de ese círculo".[18]

Este movimiento circular, que a su vez forma círculos concéntricos y causa vértigo y desasosiego, da lugar a las grandes

[17] *Cfr.*, Mieke Bal, "Mise en abyme et iconicité", *Littérature*, núm. 29, 1978, pp. 116-128.

[18] Martin Heidegger, *Nietzsche, op. cit.*, p. 28.

preguntas de la filosofía.[19] Estos círculos, constituidos por diálogos no se dejan delimitar por el orden cronológico, y abren la posibilidad de leer a Hölderlin a partir de Heidegger, pero también a Heidegger desde Hölderlin, a Nietzsche a partir de Derrida y viceversa.

Así*, La apropiación de Heidegger* no fija ninguna dirección, pero apunta, en un primer momento, a dos sentidos: a la apropiación que Heidegger lleva a cabo de los filósofos de la tradición para construir su propia filosofía, y a la apropiación de la que se valen filósofos posteriores a Heidegger para formar su propio pensamiento.

Apenas terminar de escribir este último renglón, se hace patente que estas direcciones se bifurcan y se dividen en muchas más –de las que este libro también da cuenta–, porque en efecto, estas primeras direcciones están signadas por las intenciones de quienes las han puesto en papel y tan generosamente nos las han confiado.

Y a la vez, en este juego de círculos, aparece desde el fondo la intención original de quienes pensamos la apropiación de Heidegger, y al hacerlo, hemos desencadenado esta serie de apropiaciones en las que es posible advertir, casi de manera explícita, el horizonte interpretativo de quienes las llevan a cabo.

Es seguramente así como quedan reunidos en *un* volumen, en *este* volumen, el juego de desplazamientos de ideas que no se dejan atrapar, que no se pueden fijar y que siempre llevan a otro lugar, ¿a cuál? Eso no está en nuestras manos decirlo.

***

Sin duda, el ejercicio hermenéutico que hemos emprendido abre a una serie de preguntas que, en esta *introducción* resulta adecuado formular: ¿a qué autores tendríamos que presentar?, ¿aquellos sobre los que escribió Heidegger?, ¿a los que escribieron sobre Heidegger?, ¿a los que escriben sobre

[19] *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, pp. 229-230.

los que escribieron sobre Heidegger?, ¿a nosotros, editores, que hemos seleccionado y reunido a quienes hemos considerado "intérpretes" de Heidegger?, ¿intérpretes de intérpretes? Al final, ¿quién es interprete de quién? El círculo por todas partes.

Elegimos mencionar el hilo conductor, casi imperceptible, que une a los autores aquí considerados –y que desde luego podría ampliarse a muchos más. En todos ellos hay una cierta inquietud, una no-conformidad que funciona como móvil de la actividad creadora que supone el pensamiento de cada uno en su singularidad. Una inquietud que en ocasiones se transforma en luz y en otras se desvanece en la oscuridad.

Cada uno ha intentado pensar *desde otro lado, conducir a otro lugar* que no siempre resulta definible. De tal forma, aunque el acto mismo de filosofar implica ruptura, en los autores aquí reunidos seguramente esta proviene, como lo señaló Heidegger tantas veces, de la vida misma.

* * *

Queremos agradecer a cada uno de los participantes en este libro, a cada uno en su absoluta particularidad. Desde el principio contamos con su disposición, entusiasmo y generosidad. Estamos seguros que el resultado da cuenta de ello.

Bibliografía

Bal, Mieke, "Mise en abyme et iconicité", *Littérature*, núm. 29, 1978, pp. 116-128.

Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, trad. Jaime Aspiunza, Madrid, Alianza, 1999.

____, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2003.

____, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000.

____, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.

____, *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona, Ariel, 2017.

____, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2008.

____, *Seminarios de Zollikon*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, México, Jitanjáfora, 2007.

Entrevista sobre *Ser y tiempo**

Jean-Luc Nancy y Elisabeth Rigal

Elisabeth Rigal (ER): *"De l'être singulier pluriel"* (1996)[1] entabla una auténtica *Auseinandersetzung* con *Ser y tiempo* que le disputa a Heidegger su propio terreno. Muestras ahí, en efecto, que la analítica existencial registra "la sacudida sísmica de una ruptura decisiva en la constitución o en la consideración del sentido" que infiere una determinación del "sentido del ser" como puesta en juego por parte del existente de su propio sentido de ser, pero que esconde en su corazón "el principio de un cierre a su propia apertura", el cual le impide llevar a cabo su proyecto de deconstrucción del "ser-intransitivo" de las ontologías clásicas.

Localizas la fuente de la obstrucción en el tratamiento de la cuestión del "con". La analítica existencial, explicas, afirma que el *Dasein* es, por su constitución misma, *Mitsein*, pero aquella subordina no obstante la analítica del *Mitsein* a la del *Dasein*. Además, reconoce en la *Fürsorge* "el principio de esencialidad del 'con'", pero sus consideraciones sobre el *Miteinandersein* se saltan ese principio al presentar la simple frecuentación y la comunidad del pueblo como las "dos caras del ser-con, la impropia y la propia".[2] Ese es el indicio de que Heidegger no logra atravesar "el delgado tabique" el

* Traducción del francés, Cristina de Peretti

[1] *Cfr.,* Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, París, Galilée, 1996, pp. 15-123.

[2] Sobre este asunto nuclear, véase Jean-Luc Nancy, "L'être-avec de l'être-là", *infra*, p. III, en *Cahiers philosophiques*, vol. 3, núm. 111, 2007, pp. 66-78.

cual, afirma, "separa, por así decirlo, al Uno[3] de la extrañeza de su ser" (§ 57), ni pensar el existir propiamente como una "aprehensión modificada" del existir impropio (§ 38).

Según tú, para mostrar que la *Entschlossenheit*,[4] por medio de la cual se prueba el modo de ser propio del *Dasein*, tiene lugar en su *mismísimo* modo de ser impropio (dicho de otro modo, en la mismísima existencia cotidiana del "Uno"), es necesario inscribir la "cuestión del ser" en una analítica, no ya existencial, sino "*co*-existencial". Lo que conduce a pensar la *Jemeinigkeit* (el cada-vez-mío) como "una posibilidad que ocurre en la realidad con-currente del ser-cada-vez-con" y a "rehacer la ontología fundamental" a partir del ser-con –dicho de otro modo, "a partir de lo singular plural de los orígenes"–, planteando como "axioma": "no se da 'sentido' sino debido a un 'sí', pero 'no se da sí' sino debido a un 'con'."

Ese axioma vincula el sentido –que, según *Ser y tiempo* establece, se abre en el *Dasein* y constituye la marca de su finitud– con un "sí" que caracterizas como "un 'nosotros' que no sería ni sujeto colectivo, ni 'intersubjetividad', sino la mediación inmediata del ser en 'sí', el pliegue plural del origen'. Y pone en evidencia 'la característica que pre-viene y sor-prende del sentido', que es también 'la característica

[3] Resulta absolutamente imposible traducir de una forma satisfactoria el pronombre personal indefinido francés "*on*" cuando este no se utiliza, como suele ser lo más habitual, en su mera función de sujeto sino –como ocurre sobre todo en la primera pregunta y la primera respuesta de esta entrevista– como una suerte de sustantivo. En esas ocasiones, y tras muchas dudas, se ha optado por recurrir, como la traducción menos mala, pese a no corresponder exactamente al "*on*" francés, al pronombre indeterminado español "uno", marca de impersonal, con el que, por lo demás, algunos traductores españoles de Heidegger, por ejemplo José Gaos, traducen a su vez el pronombre indefinido alemán "*man*", el cual "no carece [...] de cierta resonancia con" el "*on*" francés [nota de traducción].

[4] E. Martineau y F. Vezin traducen "*Entschlossenheit*" por "resolución". En "La décision d'existence", propones traducir por "apertura que decide" para conservar visible la vinculación de la "*Entschlossenheit*" con la "*Erschlossenheit*" (*cfr.*, § 60: "La *Entschlossenheit* es un modo privilegiado de la *Erchlossenheit* del *Dasein*"), explicando que, en *Ser y tiempo*, "la apertura produce la decisión, pero la decisión produce a su vez la apertura". *Cfr.*, Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, París, Gallimard, 1990, pp. 107, 133-134.

determinante de la libertad'"[5] y que da testimonio de que el envío de(l) ser no tiene principio ni fin ni dirección ni destinación algunas. No tiene dirección porque lo "singular plural de los orígenes" está regido por la necesidad sin ley de la diseminación que muestra que "el espaciamiento del sentido" se abre en el contacto-separación de una pluralidad de "espacios de sentido". Y no tiene destinación porque el "pliegue plural del origen" está sometido al diferir de la *différance* que exime a la historia del ser de la tesis de la destinalidad de la cual el *später* Heidegger afirma que todavía no la había establecido en la época de *Ser y tiempo*,[6] pero que tú muestras que ya está funcionando en realidad en los últimos párrafos de la obra.[7]

Permíteme, para empezar nuestra entrevista, una vuelta atrás a los textos más primerizos en los que te enfrentas a Heidegger, con el fin de indicar los hilos que desarrollas ahí y cuyo entramado lo constituye, a mi entender, la cuestión del "ser singular plural".

En *Ego sum* (1979), prestas oído al "susurro del sujeto" en el *cogito* y "desbordas" a Heidegger mostrando que no oye ese susurro, y que eso lo conduce a hacer recaer "el sujeto-que-se-enuncia" en "el sujeto de la representación", pasando por alto el hecho de que, al mismo tiempo que se enuncia, el *ego* "se desmorona" y revela así "la inestabilidad innata" del *sum* al mismo tiempo que "la insustancial sustancialidad" del sujeto.

En *Le partage des voix* (1982) –en donde el motivo del "con" se te impone–, esbozas una interpretación del *herméneuein* en el sentido existencial que establece que existir es "ser abandonado" a "compartir las voces y a su difícil comunidad", y que la "comprensión del ser" no se produce en ninguna parte que no sea a través de ese compartir, de modo que el ser podría no ser "lo que nos anunciamos los

[5] Para esa caracterización del "sentido", *cfr.*, Jean-Luc Nancy, *Le sens du monde*, París, Galilée, 1993, p. 34.
[6] *Cfr.*, Martin Heidegger, "Le séminaire de Zähringen", en *Questions IV*, París, Gallimard, 1976, p. 333.
[7] *Cfr.*, Jean-Luc Nancy, "L'être-avec de l'être-là", *infra*, p. III, *op. cit.*

unos a los otros" sino "*que* nos anunciamos los unos a los otros en una 'larga cadena' poética, magnética y rapsódica".[8]

Y, en *L'expérience de la liberté* (1988), sometes a examen la "repetición" (en el sentido de la *Wiederholung*) de las "filosofías de la libertad" que Heidegger emprende poco después de la publicación de *Ser y tiempo*. Y muestras que Heidegger intentó primero entender "la libertad como fondo de la posibilidad del ser-ahí, como aquello que se encuentra todavía antes de ser y tiempo"[9] pero que, en la *disputatio* que mantuvo con Schelling entre 1936 y 1943, abandonó esa vía eleuteorológica para subordinar la "libertad ontológica" –y, por consiguiente, también la historia del ser– a la "verdad esencial". De ahí la "gran" pregunta que planteas y a la que respondes de forma afirmativa en 1988: "¿Dentro de una fidelidad más profunda a una, al menos, de las direcciones del pensamiento de Heidegger, no habría que intentar preservar y exponer *conjuntamente*, y en definitiva dentro de la *misma originariedad*, la retirada del ser y la factualidad lógica de la libertad?".[10]

Me gustaría por lo tanto preguntarte, para iniciar nuestra entrevista, a qué nuevas acentuaciones de los grandes motivos de *Ser y tiempo* y a qué rectificaciones de sus análisis te conduce la *Urthese*, que me parece está en el origen de tu ontología del "con", tesis que *L'expérience de la liberté* formula así: "la generosidad del ser no ofrece sino la existencia, y la ofrenda como tal se conserva en la libertad", y que "La décision d'existence" reformula del siguiente modo: "la libertad [...] es la apertura misma mediante la cual el ser sin fondo se expone en la angustia y en la alegría de ser sin fondo, y de ser en el mundo".[11]

Jean-Luc Nancy (JLN): Permíteme empezar extrayendo lo siguiente al principio de tu pregunta: "el modo de ser propio

[8] Jean-Luc Nancy, *Le partage des voix*, París, Galilée, 1979, p. 83.
[9] Según los términos mismos del curso de 1930, *De l'essence de la liberté humaine*. Citado en Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, París, Galilée, 1988, p. 24.
[10] Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, *op. cit.*, p. 61.
[11] Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, *op. cit.*, p. 145.

del *Dasein* tiene lugar en su *mismísimo* modo de ser impropio (dicho de otro modo, en la mismísima existencia cotidiana del 'Uno'); es necesario inscribir la 'cuestión del ser' en una analítica, no ya existencial, sino 'co-existencial'".

Das la impresión de que la co-existencialidad estaría vinculada al "modo impropio" o al "uno". Lo cual en un sentido está fuera de duda, pero no según lo que sugiere tu frase, a saber, que el "uno" sería el lugar primordial del "co-", a lo cual se podría objetar (pasando por alto la cuestión de la "modificación" de lo impropio en propio) que el "co-" sería competencia –al menos en un primer momento– de lo impropio. Con una fórmula que el francés torna malsonante, el *on serait con* [el uno sería gilipollas], lo cual no carecería de cierta resonancia con la descripción heideggeriana del *Man*. En términos más depurados, la coexistencia sería competencia en primer lugar de la impropiedad o de la no-propiedad.

Me parece necesario descartar esa hipótesis, que he creído notar que afloraba en tu frase, aunque sé que no es esa tu intención.

Pero, al mismo tiempo, esta pequeña puesta a punto permite conceder toda su relevancia a los dos asuntos que destacas: la copertenencia entre propio e impropio, la coexistencia y/o la coexistencialidad del o de los *Dasein* en el *Mitdasein*. Creo en efecto, por un lado, que esas dos correlaciones son muy importantes y que, además, tienen correlación entre sí.

Al mismo tiempo, lo que acabo de escribir me ha llevado a utilizar unos términos discutibles, y eso en dos ocasiones.

Por una parte, cuando he escrito: "lugar primordial" y, más adelante, "en primer lugar" para indicar la supuesta pertenencia del *co-* al registro del *uno*. Es decir, a un solo lado del tabique cuya mención por parte de Heidegger has recordado. Al expresarme de esa manera, confirmo ya la posición de ese tabique y lo refuerzo incluso en anterioridad, lo cual corre el peligro de orientarnos mal después, puesto que, precisamente, se trata de preguntarse, quizá, si se da anterioridad e incluso –¿quién sabe?– si se da ese "tabique" o, al menos, cómo y de qué material está hecho...

Por otra parte, también me he expresado torpemente cuando he contrapuesto una manera malsonante de hablar a una manera depurada. Descubro con posterioridad que, al acatar el buen uso académico que ha de hacer que me retenga de escribir la palabra "*con*" ("gilipollas") en su sentido popular francés (proveniente del latin *cunnus* y no de *cum*, a diferencia, por ejemplo, del *con* italiano o español), acato un desprecio heideggeriano de la vulgaridad que, como he señalado en otro sitio, Derrida pone en tela de juicio o en un aprieto. (Recuerdo brevemente que se trata del presunto "concepto vulgar del tiempo" y, por otro lado, de la vulgaridad erótica. Hablo de ello en un texto que ya he pronunciado pero que no está publicado, "Jouis anniversaire".) Ahora bien, ese desprecio bien podría pertenecer al estrato o al contenido efectivo del pensamiento que ofrece resistencia a aquello que él mismo señala como modificación o modalización (las dos traducciones son equivalentes si se tiene en cuenta el texto de *Sein und Zeit*) de lo impropio en propio. No me detengo tampoco por el momento: sin duda habrá que retomar todo esto.

Pero, llegados a este punto, retomo la lectura de tu pregunta.

Has puesto de manifiesto, de manera mucho más precisa y juiciosa de lo que yo habría sabido hacerlo, una serie de puntualizaciones que jalonan, en efecto, si no un itinerario sí al menos la persistencia y la insistencia de un movimiento con respecto a Heidegger. Ese movimiento no es propiamente mío, despierta el interés de muchos de los que reconocen la necesidad de retomar lo que Heidegger denomina, en el § 9, el "*Zusammenhang*" de los dos "*Modi von Seinscharakteren*", dos maneras de ser que acaba de plantear como el "quien" y el "que" y de los que escribirá más adelante que el *Dasein* puede existir según uno de los dos o bien en una "indiferencia modal" entre los dos.

Es preciso insistir en este punto de partida: la lectura de Heidegger ha estado constantemente regida (salvo, de manera significativa, en Levinas y en Derrida) por una supremacía de lo "propio" (o en las antiguas traducciones) de "lo auténtico".

Esa supremacía (dice mucho acerca de una predisposición de los filósofos, cualesquiera que estos hayan sido y cualquiera que haya sido su aceptación o su recusación de Heidegger (quiero decir, por el momento, fuera de todo aquello que concierne al nazismo, al hipernazismo y al antisemitismo, cuyos problemas no por eso son independientes de lo que tratamos aquí). Por lo demás, esa supremacía tiene indiscutiblemente motivos y móviles en el mismo Heidegger (y se ponen de manifiesto muy especialmente en algunos aspectos de los *Schwarze Hefte*). Lo cual no impide que, en *Ser y tiempo* –y también en otros lugares, sobre todo en torno al *Ereignis*, pero no es esta nuestra intención aquí–, esa supremacía o esa diferencia de dignidad y/o de naturaleza diste mucho de ser sencilla. Se encuentra incluso expresamente desmentida sobre todo con la fórmula, que tú has recordado, del § 38, donde se subraya que "la existencia propia no flota por encima de lo cotidiano [...] sino que solo es, existencialmente, su aprehensión modificada".

Yo me inclinaría a decir que todo se juega a partir de ahí. Todo: la suerte misma del "ser" o de su sentido, la suerte de lo que más adelante se habrá podido convertir tanto en un ser-tachado o en la transitividad de un verbo "ser" sin sustantivo homónimo como en el nombre arcaizante *Seyn* (ausente de *Ser y tiempo* y traducido, creo, por *estre* en las traducciones francesas arqueofílicas), un nombre lleno de supremacía y de paradójica sustantificación. Esa suerte tan compleja y casi contradictoria de aquello cuyo sentido constituye el existir del existente es también, por consiguiente, la del mismo Heidegger, del pensamiento y de su pensador.

Retomando a partir de este recurso o de esta fuente bífida abierta a la apertura misma del pensamiento del *Dasein* –fuente que no ha podido ignorar ninguno/a de las que y de los que han pensado a partir de aquel, simplemente porque fue, en efecto, un punto de apertura decisivo (lo cual es distinto sin duda de un "comienzo" en el sentido en que lo habrá pensado más tarde)–, yo podría hoy decir, antes que nada, lo siguiente: sí, como escribí hace 25 años, el ser sin fondo de la existencia se expone como libertad. Pero

ahora añado: esa libertad –o aquello para lo que reservé esa palabra, "libertad", cuya imprecisa presencia en Heidegger apunté, corriendo el riesgo de que Derrida o Granel me lo reprochasen un poco– implica que se la sepa pensar de otro modo que como "la disposición de posibilidades dadas", (como ya dije anteriormente) pero también de otro modo que como una destinación unívoca. La exposición de ser –como ser o, si puede decirse, por ser (con la intención de evitar el sustantivo)– o también, ser como exposición viene a ser lo mismo, sin duda alguna que ser "enviado" [*geschickt*] pero no lo mismo que ser según un envío destinal [*Geschicklichkeit*] y una historia [*Geschichte*] cuyo sentido o, más exactamente, cuya insigne propiedad otorgaría el Ser [*Seyn*].

Ahora bien, lo que acabo de formular así puede ser –y, por lo tanto, debe ser hasta cierto punto– formulado de otra manera, según la literalidad misma de Heidegger: ser como exposición viene a ser lo mismo que ser apto [*geschickt*, dotado, hábil para, entendido en, competente para] para… ser, justamente. El sentido de ser consiste en estar dotado para ser. No para encontrarse atrapado en un destino cuya destinación sería el Ser o el *estre*.

Es casi lo mismo, pero difiere de arriba abajo. Ahora bien, esa diferencia, a su vez abierta con una apertura bífida, pone en juego el ser-con. Heidegger declara, en efecto, en el § 74 (traduzco): "Entregarse uno mismo en la decisión que se anticipa al ahí del instante es lo que denominamos destino. En este se co-funda la destinación mediante la cual comprendemos el tener-lugar del ser-ahí en el ser-con con los otros".[12]

Ya ves la importancia de esta frase: los modos en los que son y serán comprendidos, en lo que sigue del texto, tanto el "destino" como el "ser-con" están muy profundamente vinculados. El *Geschick* está de entrada "con". Martineau, por lo demás, no duda en traducir esta palabra, aquí, por "co-destino", puesto que acaba de utilizar "destino" para

[12] ["*Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen wir Schicksal. In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen*"].

Schicksal. Lo hace, sin embargo, a costa de una redundancia que no se encuentra en el alemán; Martineau escribe: "en este se funda conjuntamente el co-destino". Me contento con "se co-funda" porque no se trata únicamente de evitar una redundancia: se trata de dar a entender que *Geschick* no dice expresamente "co-destino". Dice "destino" con un término cuya formación con el prefijo *ge*-, (muy frecuente en alemán), denota de una manera general un valor colectivo, lo mismo que *Gebirge* designa un macizo de *Berge*, montañas. Este sentido, no obstante, no siempre es tan aparente como lo es en este último ejemplo. Así, *Gestein* designa "la roca", incluso "el peñasco" y *Stein* "la piedra" o también "la roca": es cuestión de contexto. *Geschick*, aquí, está manifiestamente explicitado como "fundado" en el *Schicksal,* es decir en lo que se puede traducir por "la suerte", "los golpes de suerte". Es un aspecto constitutivo del ser-yecto o expuesto del existente. Y ese ser-expuesto se colectiviza o se comunitariza, me atrevería a decir, como *Geschick* a través del hecho de que el existente tiene lugar como existente-con (o co-existente). Sin embargo, sabemos que ese tener-lugar es esencial (o co-esencial o co-fundmental) al *Dasein*. "Tener-lugar" traduce aquí *Geschehen* (que Martineau traduce por el "provenir"). Esta otra palabra con *Ge*- da paso a su vez a *Geschichte*, la historia en cuanto tener-lugar, suceder, efectividad del acontecimiento que Heidegger distingue cuidadosamente de *Historie* (estudio y relato de lo que ha sucedido). No existe ningún término que no esté prefijado, como un *schehen*, en alemán o, mejor todavía, ese término es de nuevo "*schicken*", que significa enviar, expedir, dirigir, con los valores que he evocado más arriba.

Estas consideraciones filológicas son inevitables si queremos mantenernos lo más cerca posible del pensamiento. Aquí la historia es, de entrada, lo que sucede en y como el "con" fundamental del existir. La capacidad de ser, de estar expuesto a lo que sucede –o bien a que eso suceda– no es sino un rasgo existencial general que no concierne más al existente efectivo de lo que lo hace ningún otro rasgo (disposición afectiva o bien comprensión, etcétera) mientras no se

considere esa efectividad de acuerdo con la coexistencia que le pertenece fundamentalmente y sin reservas.

Es el momento de recordar al menos una de las fórmulas decisivas que aparecieron mucho antes en la obra acerca de la coexistencia. En el § 26: "El ser para los otros no es solo una relación de ser propia e irreductible; en cuanto ser-con, ya es ente con el ser del ser-ahí".[13]

Puede decirse que una frase semejante exigiría muy especialmente que pasásemos del sustantivo "el ser" al verbo "ser": entonces diríamos que ser-con existe ya en cuanto coser con ser-ahí. Sería todavía más farragoso, pero indicaría menos mal que no se da ser "ahí" sin ser "con" e incluso, como se dice en otros lugares con el término *Mitdasein*, que ser-con es ser-ahí y ser-ahí es ser-con.

Podríamos pues, y deberíamos añadir: ser-expuesto (a la suerte) es también fundamentalmente ser-con. "Con" expone y se encuentra expuesto en la misma medida en que ser-expuesto es con, por el con y a él.

Se pueden pues y se deben decir todavía más cosas en esa dirección. Por ejemplo, en el § 53, Heidegger subraya que, incluso en la anticipación más "propia" de la muerte (anticipación o exposición al "sacrificio de sí"), el *Dasein* siempre es fundamentalmente "con". Y con esa disposición es con la que puede llegar a reconocer que se pierde en el "uno" y que, para "ser él mismo", puede volverse hacia "la libertad para la muerte" (palabras en mayúscula en el texto).

No pretendo recorrer todos los momentos que vinculan la introducción de "ser-con" con su realización plena según la historia (o la historialidad, como se han acostumbrado a decir los franceses). Ciertamente se obtendrían otros testimonios, no menos firmes, de la indisociabilidad del "con" y del "ahí". Y, por consiguiente, la indisociabilidad de la libertad-para-la-muerte y de todo lo que habrá caracterizado al cuidado del otro. La historia-destino constituye incluso, si puede así decirse, el acto de esa indisociabilidad que ha permanecido hasta ahí, más o menos, en potencia. Ahora bien, ese acto

[13] ["*Das Sein zu Anderen ist nicht nur ein eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug, er ist als Mitsein mit dem Sein des Daseins schon seiend*"].

se produce según un nuevo término con *ge*-: se trata de la *Gemeinschaft*. El § 74 precisa que el *Geschick* consiste en el *Geschehen* de la *Gemeinschaft*. La forma no prefijada de esta palabra no existe, pero en el alemán antiguo corresponde a un valor de intercambio, de compartir o de sustitución (de cambio o de dar-el-cambiazo, cabe precisar). Que yo sepa, Heidegger no explora esa etimología. Recibe el término con el valor fuerte de "comunidad", diferente de "sociedad" (*Gesellschaft*, término poco frecuente y muy poco marcado en *Ser y Tiempo*).

Como ya he analizado en otros sitios, en la muerte en combate para la comunidad del pueblo es donde se realizan conjuntamente la comunidad misma y el destino de la libertad esencial del ser-ahí-con. La muerte en combate hace que el pueblo exista como tal. El pueblo es así, a su vez, el *Geschehen* como *Geschichte*. Aquello que (en particular en el § 53) Heidegger presenta como la decisión más propia de un *Dasein* que se sitúa, entonces, en el límite extremo de su ser-con –por consiguiente, en el límite extremo de sí mismo– se realiza en un vuelco del "uno" al pueblo. Así se accede a la propia posibilidad de morir. Como dirá el § 81 (que es el antepenúltimo): "El uno no muere jamás porque no *puede* morir".

Como mostraría una relectura de los párrafos en torno a la muerte propia, lo que impide que el "uno" pueda morir es su certeza de que "uno muere" en la medida en que aquella está desprovista de toda *Vorlaüfigkeit* –anticipación, anticipo, "precursividad"–, como dice Martineau. Ahora bien, ¿en qué medida esa anticipación, si se torna posible por retirada o sustracción del "uno", incumbe al ser-con? Me da la impresión de que Heidegger no indica casi nada al respecto. Pero ¿acaso no indicó anteriormente que el cuidado del otro debe tender esencialmente a liberar al otro con vistas al cuidado que le es propio (si es que puedo resumir así el texto que analiza la doble posibilidad de tomar del otro su cuidado o de devolvérselo)? Si la liberación para la libertad –entendida como "para la muerte", sin detenerme más aquí– está implicada en el "cuidado" de/para/por el otro o los otros,

y si la muerte, en definitiva, más propia se entiende como salida de sí ("sacrificio" es un término sobre el que habría que volver más adelante), ¿acaso no hay que decir entonces, simplificando, que esa salida pasa por el otro?

Pero ¿cómo?

¿Hay que entender que el otro termina por encarnarse, sublimarse o metamorfosearse en comunidad del pueblo? ¿Qué es esta, pues, para que pueda abarcar todas las muertes en combate necesarias a la venida del pueblo, del acontecimiento-pueblo? ¿Es decir, asintóticamente, la muerte guerrera de todos abriendo el sentido de ser pueblo o bien el sentido de ser en cuanto pueblo? Heidegger no dice prácticamente nada de la comunidad ni del pueblo en *Ser y tiempo*. Por eso, más adelante, se ha encontrado con la necesidad de determinar lo que, a su alrededor, el nazismo entendía por raza. Pero el rechazo constante del biologismo racista y las determinaciones del pueblo como lo que tiene lugar gracias a "sus más únicos" (*Beiträge* 16) o bien como lo que se experimenta como "utilizado" (*gebraucht*, que en otro lugar se determina como "disfrutado") por *das Seyn* y "sacrificado a él"[14] no dejan de desplazar más lejos la simple cuestión del ser-con. Porque, si solo cuentan los "más únicos", ¿acaso todos los demás solamente cuentan por su sacrificio? ¿Y este último solo contaría, a su vez, por el sacrificio del pueblo mismo al ser?

Lo que quiero señalar no es tanto una cuestión acerca de los individuos como tales cuanto una cuestión acerca de lo que quiere decir el sacrificio al ser o al sentido de ser, o como ese sentido. El sacrificio, o también ese *brauchen* que acabo de evocar pero que, por su parte, no pertenece en absoluto a *Sein und Zeit*.

Diré por consiguiente que, para permanecer lo más cerca posible de Heidegger, interrogando el sacrificio –y, por ende, la "libertad sacrificial", por así decirlo, en cuanto "aprehensión modificada" del modo impropio según el "uno", a su vez modo impropio del "con"– es como se puede tratar de

[14] Martin Heidegger, *Schwarze Hefte*, vol. 94, p. 522.

explorar si, a partir de la cuestión abierta del sentido de ser, cabe o no avanzar de otro modo que hacia un, como poco, dudoso "pueblo" destinal.

Me parece conveniente detenerme aquí para esta primera aproximación…

ER: Hay que reconocer, por lo tanto, que al identificar la muerte más propia con el "sacrificio de sí" (§ 53) y al relacionar la "apertura que decide" (*Entschlossenheit*) con "la libertad para el sacrificio tal y como puede ser exigido por la situación" (§ 75), Heidegger avala una política del sacrificio que le impide no solo pensar la existencia como compartir sino también deconstruir de verdad el ser sustantivo.

Ahora bien, en "La décision d'existence", explicas que la caracterización de la *Enschlossenheit* como la concordancia de la alegría y de la angustia que se da en el § 62 habría permitido a la analítica existencial lograrlo si, en lugar de afirmar perentoriamente que "la alegría enérgica" concuerda con "la angustia sobria", hubiese realizado el análisis de la alegría que tendría que haber hecho al mismo tiempo que el de la angustia, y hubiese reconocido que la alegría está indisolublemente vinculada con el amor, lo mismo que la angustia lo está con la muerte.[15] Y, en la *coda* de "L'être-avec de l'être-là", señalas que, aunque Heidegger no intentase precisar lo que abarca la concordancia de la que habla en el § 62, esbozó, no obstante, al margen de *Ser y tiempo*, en su correspondencia con Hannah Arendt, "una determinada analítica existencial de un compartir según el cual el amor vendría, no a sustituir a la muerte, sino a coincidir con ella".[16]

En esa correspondencia, nos enteramos en efecto de que la fe en la existencia es una fe en el otro que es amor y fuente de alegría,[17] y que ser en el amor es "ser constreñido a la existencia más propia"[18] y abandonarse a lo abierto de la apertura: "¿Qué podía pues *advenir* que no hubiese advenido

[15] *Cfr.*, Jean-Luc Nancy, *Une pensée finie*, *op. cit.*, pp. 142-145.
[16] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *infra*, *op. cit.*, p. II.
[17] Carta del 22 de julio de 1925.
[18] Carta del 13 mayo de 1925.

ya, y para siempre? […] ¿Qué está en nuestro poder hacer si no es […] dejar ser lo que es?"[19]

Pero Heidegger también le escribe a Arendt: "nos metaformoseamos en lo que amamos al tiempo que seguimos siendo nosotros mismos".[20] Y explicará mucho más tarde que el amor nos torna claridiventes porque, al tiempo que "nos transporta más allá de nosotros mismos", "reúne nuestro ser en su propio fundamento".[21] Piensa, por consiguiente, el amor como el movimiento por medio del cual "yo" se dirige hacia el otro y desde el que después vuelve a sí, y no como "L'amour en éclats" muestra que conviene pensarlo como un movimiento "que atraviesa y altera a *yo* que va al otro mientras que el otro vuelve a él". Heidegger no comprende, por lo tanto, que lo que el amor ofrece es la travesía del "ser" tomado de forma absoluta".[22]

Ahora bien, lo que me acabas de decir al evocar "Jouis anniversaire" sugiere que su "desprecio" de la "vulgaridad erótica" es lo que le impidió convocar el amor en el registro ontológico. Y ese desprecio parece estar bien acreditado por esa correspondencia impregnada de un fervor totalmente espiritual en donde el sexo no se nombra (salvo, quizá, en una ocasión, a través de la metáfora de "una tempestad muy nuestra"),[23] y en donde el cuerpo de la amada es transfigurado en cuerpo glorioso.[24]

¿Rechaza, por consiguiente, el pensamiento de Heidegger conjugar la alegría con el placer; no acepta el cuerpo que hay que aceptar para dar a entender la transitividad del sentido de[l] ser, como lo muestra tu ontología del "con", que vincula la pulverulencia de los arranques del amor con "la

[19] Carta del 8 de mayo de 1925.
[20] Carta del 21 de febrero de 1925.
[21] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Nietzsche I*, p. 49, traducción francesa modificada.
[22] *Cfr.*, Jean-Luc Nancy, "L'amour en éclats", en *Une pensée finie*, *op. cit.*, pp. 259, 265.
[23] Carta del 21 de marzo de 1925.
[24] Véase el siguiente pasaje de la carta del 13 de mayo de 1925: "Y la hora de tu esplendor –en que te conviertes en santa– en que eres plenamente tú quien hace su aparición […] Durante esos momentos en que eres soberana, […] experimento con gratitud, frente a tu rostro que ya no es de aquí abajo, que una potencia de perdón ha venido a habitar tu alma".

alegría/la pena de un tocar-*se*"[25] que nos brinda el ser y hace que lo compartamos?

¿Con qué "re-escritura" de *Ser y tiempo* trabaja esa "ontología de los cuerpos"?

JLN: Si algo trabaja alguna vez, en cualquier caso, no es yo: me gusta que des a ese verbo el sujeto insubjetivo de una "ontología de los cuerpos", dado lo sensible que me parece ser el hecho de lo lejos que está el terreno al que arrastra tu pregunta acerca de lo que puede constituir una iniciativa personal de trabajo o de investigación, como suele decirse, apuntando por el contrario hacia un movimiento que nos porta, a todos, lo queramos o no, lo sepamos o no; un movimiento que es el de "ser" (de ser sin el ser, de *sein* sin *das Sein*), movimiento cuyo estilete sismográfico, que no inventó o que no creó, habrá sido, sin duda alguna, Heidegger. Del mismo modo que la Idea no salió de la cabeza de Platón ni la Crítica de la de Kant, pero cada vez es un modo (una sociedad, una cultura, un ecoantroposistema de alguna manera) el que proviene de una transformación, de una conmoción, de una maduración o de una mutación.

Con Heidegger y a través de su obra, algo ha hecho, en efecto, que se moviese el filosofema de "el ser", desde Kant carente ya de atributo al menos lógico, después, con Hegel, reducido a la cópula privada de espíritu, con Nietzsche trasvasado de *Sein* a *Schein*, tornado "formal" con Husserl; en resumen, ya desde hace tiempo sometido a una vacilación, a una pérdida de consistencia o a una remontada fuera de las profundidades (avatares todos ellos en cualquier caso que no podemos percibir sino retrospectivamente a través de Heidegger). Quizás, incluso ese "trajín" del ser le resulte más antiguo y consustancial, pues en ninguna parte es posible encontrarlo pura y simplemente en la forma de una pesada sustancia que funda y soporta toda efectividad. Cabría mostrarlo sin dificultad, pero la fuerza de Heidegger reside precisamente en su capacidad para notar que algo viene desde lo más antiguo de

[25] *Cfr.*, Jean-Luc Nancy, *Corpus*, p. 36.

la filosofía, lo mismo que Kant supo notar lo mucho que la sensibilidad siempre había hecho valer sus derechos.

Es importante insistir en esos amplios movimientos tectónicos del pensamiento y, al mismo tiempo, en el hecho de que son movimientos, culturas, prácticas, técnicas, costumbres que encuentran ahí su forma filosófica. Esa forma no es sino la de un comprender-se de la "cultura-sociedad-etc." (e incluso, antes que nada, de comprender la copertenencia de los aspectos que esos distintos nombres designan…).

Así, en un momento determinado, en un determinado espacio del mundo, la humanidad se comprendió como "ser" o, mejor, como "en el ser", y como conformando en el ser aquello que o aquel que nombra el ser, y ya no como cierta presencia entre otras en un conjunto en el que el ser ya no se ha de considerar por sí mismo y permanece indiferente en relación a unos papeles, funciones, cargos distribuidos de acuerdo con unos personajes humanos, animales, vegetales, divinos… Perdón por este recordatorio que espero no sea superfluo: para mí, se trata de intentar recuperar el gesto de Heidegger y de comprender cómo aparece el "existir" a partir del momento en el que el "ser", aparecido al modo que he tratado de caracterizar, se desprende completamente de todo lo que quedaba adherido a él en materia de papeles, funciones y personajes. De esas adherencias –dioses, soberanos, funciones– podemos decir ahora que envolvían los cuerpos, es decir las presencias en el mundo, con sus atribuciones y con sus signos. El cuerpo en cuanto tal, si puede decirse, conforma el ser-en-el-mundo que se significa él mismo (o se señala a sí mismo, pues no quiero decir que ya se haya producido así una significación), y que no es(tá) significado a partir de un orden que lo engloba.

En este sentido el cuerpo aparece con la existencia, es decir en Descartes. La duplicidad "*ego sum, ego existo*" lo muestra perfectamente, lo mismo que la "unión sustancial", según la cual el alma está dotada de una extensión muy particular que la torna presente en todo punto del cuerpo. Heidegger no advirtió eso, se quedó en el "ego cogito", pero a partir de Heidegger podemos releer a Descartes repitiendo

una emergencia del cuerpo totalmente diferente de la sustancia extensa.

En el texto de *Sein und Zeit* eso se marca con la diferencia alemana entre *Körper* (cuerpo físico) y *Leib* (que se traduce por "cuerpo propio" o por "carne" en otros contextos, pero que el mismo Heidegger utiliza en el § 70 con el valor de cuerpo diferente de un espíritu; en otros lugares, habla de *Leiblichkeit*, que resulta difícil no traducir por "corporeidad"). Heidegger no pone de manifiesto ni explota esa diferencia que, sin embargo, está implícita en las consideraciones acerca de la espacialidad del *Dasein*. Para caracterizarla en cuanto espacio propio distinto del espacio en el que puede encontrarse un *Körper*, se utiliza el término *Leibkörper*. Este se encuentra en Husserl –y me parece que es un neologismo suyo– allí donde se trata de indicar que el cuerpo vivido no por eso es simple interioridad, sino que presenta también las características de un cuerpo material en el espacio. La espacialidad de ese cuerpo existencial, por así decirlo, se marca con la posibilidad del alejamiento y de la aproximación. Esos fenómenos no se analizan, sin embargo, sino en la relación con los entes *vorhanden* ["a-mano"] y en modo alguno con otros *Dasein*. Aquí se descubre de un modo impresionante un límite (y quizás el límite principal) de la analítica existencial del *Mitdasein*. Dado que el *mit* sigue estando intrínsecamente regido por el *gemein*, el cual a su vez se calibra en función del pueblo y de la destinación histórica, aquel no es considerado en absoluto de acuerdo con la distancia, el aproximarse y el encuentro entre varios *jemein* –siempre que aceptes que contraste así *gemein* y *jemein*, aunque los dos "*mein*" sean heterogéneos. Lo "común" y lo "cada vez mío" permanecen como a un lado y al otro de una frontera sepultada y a la que no le afecta el análisis.

Ahí se da algo que no es un mero defecto. Lo que está en juego responde a toda una configuración de época y de experiencia. Lo que acabo de designar como una emergencia del cuerpo en cuanto presencia en el mundo que se presenta y se señala por sí misma, desnuda, si se quiere, –pero despojada mucho más de signos cósmicos o sagrados que de

vestimentas y de protecciones– no se produce en un instante. Me imagino que, al volver a trazar la historia que va desde Tartufo indignado al ver unos senos hasta el naturismo paganizante de principios del siglo XX, también se mostraría cómo la existencia resulta arrojada en el mundo con un abandono que es igualmente un poderoso motivo de la puesta en juego por el *Dasein* del ser en su propio ser: *Aussein des Seins*.

Que ese poner afuera, esa exposición, tenga lugar como cuerpo es algo de lo que Heidegger no puede ni quiere saber nada. O casi nada. En el *Nietzsche*, consideró el cuerpo como una simple inversión del espíritu. Se puede leer ahí:

> La esencia de la verdad y del ser así como la relación con este determinan la esencia del hombre de tal modo que ni la animalidad, ni la racionalidad, ni el cuerpo, ni el alma, ni el espíritu, ni todos ellos juntos bastan para abrir una posibilidad de concebir la esencia del hombre: esto es de lo que no sabe nada la metafísica y de lo que no *puede* saber nada.[26]

La esencia y la verdad del ser no tienen estrictamente nada que ver con unas categorías como "animalidad" o "racionalidad", ni como "cuerpo", "alma" o "espíritu".

En las cartas a Hannah Arendt nada permite considerar que Heidegger contravenga ese principio. El hecho de que esas cartas sean muy anteriores al texto del *Nietzsche* e incluso un poco anteriores a *Sein und Zeit* o contemporáneas de su redacción no cambia nada, por el contrario, eso confirma una disposición constante. Sin duda, el encuentro de los cuerpos no se ignora simplemente, al contrario, se afirma con la afirmación de que es imposible atenerse a "una amistad etérea" (desde la primera carta de la recopilación). Sin emprender un análisis pormenorizado de esas cartas, algunos de cuyos indicios has señalado, se puede decir que los primeros tiempos de la relación amorosa dan testimonio en Heidegger de una proximidad entre ese amor y el pensamiento de la existencia. Habla del "contacto con aquello

[26] Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen, Neske, 1961, p. 195 (traducción de Jean-Luc Nancy).

que el hecho de ser una mujer tiene de originalmente pleno", dándole así al "ser-mujer" un aire de privilegio ontológico. Escribe la siguiente frase, quizá la más evocadora de un encuentro del amor y del pensamiento: "Que el amor *sea* es la satisfactoria carga de la que es heredera la existencia con el fin de que esta *pueda* ser a su vez";[27] sin embargo, ese encuentro no deja huella alguna en *Ser y tiempo*.

Se da más de una discordancia entre el pensamiento en la obra y el que se dice en las cartas. Así, una amiga italiana, Rosaria Caldarone muestra en un ensayo en prensa cómo la historia, tal y como aparece en las cartas, no es en modo alguno la que la obra reivindica… ¿Acaso se dejaba Heidegger arrastrar a decir lo que no pensaba?

No cabe duda, sin embargo, de que la relación con Hannah lo marcó profundamente. Aunque, creo que se puede decir, que no lo hizo con la profundidad de la que Hannah, por su parte, extrajo el deseo de superar todo aquello que podía desviarla de reconsiderar mucho más tarde su amor y de honrarlo incluso con los colores de la grandeza intelectual. Se mostró tan "entera" como el primer día. Pero precisamente: esta palabra dice también que el hombre no conoce esa entereza, al menos no de manera originaria. Sin duda tiene que conquistarla o producirla. De modo que las afirmaciones de la energía que el amor le proporciona en su trabajo ya son signos de un movimiento que se propaga insidiosamente a través de las cartas hacia la afirmación de la soledad del pensador. Más tarde apuntará en sus *Cuadernos negros* que "los grandes pensadores no pueden ser amados – la soledad glacial que ha de rodearlos […] excluye cualquier relación sosegada y resguardada. Toda filosofía es in-humana y un fuego devorador".[28]

En *Ser y tiempo*, me parece que la soledad filosófica –no tematizada como tal pero que puede presentirse en el tratamiento del "uno"– acaba implicándose como el aislamiento del pueblo que se cierra sobre sí mismo en su combate para su ser-común. Es importante que, en todos los aspectos, se

[27] Carta del 22 de junio de 1925.
[28] Martin Heidegger, *Schwarze Hefte*, vol. 94, *op. cit.*, p. 481.

afirme una unicidad separada que se distinga de todo el resto: unicidad del pensamiento, del pensador, del pueblo. "*Jemeinigkeit*" en cada registro y, en cada cual, estricta condición de la *Eigentlichkeit*, de la propiación. El cuerpo, el encuentro y lo inapropiable que no puede sino declarar ahí deben permanecer en un afuera que no es el del éxtasis apropiador o apropiado.

Era demasiado pronto, en la experiencia europea, para que saliese a la luz la exigencia de pensar el cuerpo y de pensar en cuerpo, si puede decirse. Sin embargo, Bataille es contemporáneo, pero él va por delante… Heidegger va a la vez por delante en lo que se refiere al "ser" y simplemente con su tiempo en lo que respecta al cuerpo y a la diferencia sexual.

No obstante, mucho más tarde, de nuevo en sus *Cuadernos* (allí donde escribe unas declaraciones antisemitas de una vulgaridad repugnante, de un calibre tal que Hannah no le habría perdonado), podemos encontrar, como poco, una extraña observación: evoca a los escasos aislados que, en esos tiempos de devastación, "presienten algo distinto" "sin encontrar apoyo en nada que esté a-mano, ni en la comunidad o la camaradería", y, a aquellos, desconocidos e invisibles, incorpora "las mujeres que, a partir de un amor debutante, mantienen listos unos espacios discretos para lo que es noble, y que son indestructibles por la fuerza de ese amor".[29] Nos quedamos cavilosos.

Soy incapaz de sacar de este pasaje algo más que una cavilación… Está permitido, sin embargo, ver ahí al menos algo así como una delgada grieta descubierta de pronto y rápidamente vuelta a cubrir (a beneficio de inventario). Como si, cuando está profundamente confuso e inquieto, a pesar de toda su vehemente seguridad en el destino en el que quiere creer, el pensador notase de nuevo, en el fondo de sí mismo, lo que un día denominó "lo demoniaco".

Y que podemos tratar de comprender –por lo demás, gracias en parte al pensador mismo– como la necesidad de

[29] Martin Heidegger, *Schwarze Hefte*, vol. 96, p. 169.

los cuerpos y de los cuerpos sexuados de aprehender "ser" (y nunca "el Ser") en cuanto la exposición existente a lo que Derrida denomina una exapropiación. Tanto si se trata de propiedad de bienes como de ser propiamente lo que se trata de ser– "uno mismo" o bien unos actos, un *ethos*, un *eros*, una alegría no blindada, como se dice en el libro, sino "verdadera", como esas alegrías que Heidegger le deseaba a lo que sabía llamar "nosotros" con un beso.

Aunque yo termine así, me doy perfectamente cuenta de que es demasiado sentimentaloide. No sería justo, sin embargo, burlarse simplemente del *pathos* amoroso de las cartas: hay que tener en consideración la huella que queda, la posible grieta de la que he hablado. Hay que reconocer al menos que Hannah se mantuvo a la altura de lo que había constituido el encuentro. Y esa altura supera todas las alturas a las que el pensador pudo o quiso encaramarse.

Pero esto es algo que hay tener en consideración para cualquier pensador (hombre o mujer) lo mismo que para cualquier mujer (filósofa o enamorada, y de nuevo hombre o mujer).

ER: Me gustaría que volviésemos sobre el amor que, creo, es el motivo en el que se cristaliza tu discrepancia con *Ser y tiempo*. Te propongo hacerlo volviendo a pasar por la tesis que adelantas en la *coda* de "L'être-avec de l'être-là", con el pasaje de "La liberté de l'amour" en donde presentas el amor como "un arco tensado".

En la *coda*, afirmas que el amor que la analítica existencial mantiene "fuera de la esfera general del 'con'" encierra "la verdad" de esa esfera. Si leemos esta afirmación a la luz de los análisis del ser-con que preceden, vemos que Heidegger concibió la muerte ("la posibilidad de lo imposible") como "la posibilidad más propia", avalando un modo de pensamiento teleológico que lo obliga a plantear la cuestión de la existencia finita en términos, no de ex-posición, sino de destinación, y a pensar el *Geschehen*, no como la "escapada" infinita de un sentido no direccional, sino como un envío destinal con sentido único, porque no reconoció la "coincidencia" entre

la analítica del amor que esboza en las cartas a Arendt y la analítica de la muerte que presenta en *Ser y tiempo*.

Así pues, para reabrir la apertura que la analítica existencial no logró mantener abierta, es necesario, como sugieres en el pasaje de "La liberté de l'amour" al que aludo,[30] emprender una analítica del amor que vincule indisolublemente la *Entschlossenheit* con el *Miteinandersein*, reconociendo en el amor el acto mismo de la libertad.

Esa analítica relaciona los arranques del amor con un "arco tensado entre dos extremidades", una de las cuales es el "amor a primera vista" o "amor de dilección y de distinción", que confiere al/a la amado/a en su singularidad "un valor absoluto", pero que puede "fracasar"; y la otra, el "amor al prójimo", que "elige a todos sin distinciones" y "no conoce ninguna contingencia en su relación con uno/una u otro/otra de los prójimos". Y determina la "verdad" de "la esfera general del con" así caracterizada mostrando, por una parte, que el prójimo es "lo más lejano considerado al igual que lo

30 *Cfr.*, Jean-Luc Nancy, "La liberté de l'amour", en *Intermédialités*, núm. 4, 2004, pp. 141-153. "El amor es el acto de la libertad que opta por la existencia, y esa decisión es cada vez una para un(a) existente. Cada vez este o esta, cada vez 'yo mismo' u otro/a, absoluta y exclusivamente singular, con una singularidad propia del acontecimiento de esa decisión cada vez distinta. A esa singularidad es a la que se le concede el valor absoluto, el precio inconmensurable que hace que se la quiera. Por esa razón, lo singular no es únicamente aquello a lo que (aquella, aquel a quien) se dirige el amor sino que es también, por eso mismo, aquello que puede suscitarlo, haciéndolo surgir de nada, haciendo latir un corazón de nada y por nada (con todos los valores posibles de la expresión). Y, más exactamente, el amor parece estar tensado entre dos extremidades: la del 'flechazo' o del 'amor a primera vista', aunque careciese de mañana y de contenido, y la del 'amor al prójimo' en donde el prójimo ha de ser elegido en todos sin distinciones y, en suma sin delecciones, elegido a su vez por nada que no sea por lo que lo hace 'prójimo', y que el cristianismo formula como la presencia en él de Dios y, por lo tanto, del amor mismo. Según el esquema del arco tensado entre dos extremidades, el 'amor a primera vista' es también el que puede fracasar, no encontrar al otro, pues no hay ninguna razón que dé cuenta de la elección, mientras que el 'amor al prójimo' elige a todos sin distinciones y no conoce ninguna contingencia en su relación con uno/a u otro/a de los/las que son/están próximos/as. Por eso también, por lo demás, cuando contrapone el amor a lo lejano (*die Fernsten-Liebe*) al amor al prójimo, considerado apropiador e identificador, Nietzsche penetra en realidad en la verdad de este último: el 'prójimo' es lo más lejano considerado al igual que lo más próximo. Pero, recíprocamente, en el amor de dilección y de distinción, la proximidad de la que nace el deseo abre al alejamiento y al secreto del/de la amado/a. La relación con aquello lejano se da en el pudor".

más próximo" y, por otra parte, que la proximidad del/de la amado/a "abre al alejamiento y al secreto". Reconoce, pues, como *proprio* cualquier modo de ser-con *no comunial* que libera, por contacto-espaciamiento, el "espaciamiento del sentido", es decir, cualquier modo de ser-con no comunial y no preeminente.

Sin embargo, una figura no comunial del *Miteinandersein* está presente en *Ser y tiempo*, aunque no libera nada semejante y "co-habita", por lo demás, con una figura comunial. El análisis de la *Fürsorge* esbozada en el § 26 presenta, en efecto, el modo impropio de la solicitud como una anticipación preponderante que le retira su "cuidado" al otro y su modo propio como una anticipación que, lejos de estar animada por algún tipo de ideal de fusión, apunta por el contrario a restituir al otro su "cuidado". Ahora bien, por una parte, la analítica existencial ordena la estructura temporal del cuidado hacia el *zum Tod* reconociendo "la posibilidad de ser-un-todo" (*Ganzseinkönnen*) del *Dasein*, y prepara pues, para el cuidado de cada cual, un "espacio de sentido" –el espacio de la ipseidad (*Selbsheit*)– *fuera de* cualquier contacto con otros "espacios de sentido". Y, por otra parte, las consideraciones del § 74 acerca de la *Gemeinschaft* reintroducen, avalándola, la idea de una unión comunial, puesto que muestran que los "*Schicksale* (suertes, en tu traducción) individuales" están "ya de entrada guiados" por un *Geschick* (destino) cuya potencia se libera "en la comunicación y el combate".

Sein und Zeit no parece ignorar de verdad el "amor de dilección y de distinción", tal y como tú lo entiendes, pero en cambio ignora totalmente el amor que "elige a cada uno sin distinciones", ese amor que, como explicas, es "exigible para todos", porque no es un mero impulso de caridad o de generosidad sino la "posición" misma de "la igualdad".[31]

¿Cómo caracterizarías, con referencia al "arco tensado" del amor, tu discrepancia con *Ser y tiempo* sobre la cuestión del *Miteinandersein*?

[31] *Cfr.*, Jean-Luc Nancy, *L'adoration* (*Déconstruction du christianisme II*), pp. 88-89, en referencia a Søren Kierkegaard, *Œuvres de l'amour*.

JLN: La pregunta es extraordinariamente difícil al mismo tiempo que, a mi parecer, bastante simple. Es simple porque creo que se puede responder de forma bastante directa, a riesgo de ser provisionalmente escueto, a la cuestión de la casi-ausencia en Heidegger de la palabra y de una temática del amor, pues hay que precisar "palabra" y "temática" con el fin de tomar la delantera frente a todos los análisis que muestran que el amor está presente justamente bajo la ausencia deliberada de su nombre. La respuesta se da –a mi entender– debido a una voluntad de desmarcarse del amor cristiano y del amor romántico (por denominar así la figura sentimental, incluso apasionada del amor). Voy a tratar de volver sobre esta respuesta "directa".

Pero es muy difícil porque esa vía directa corta por lo sano a través de un laberinto que parece estar sabiamente organizado para suscitar las apresuradas investigaciones de todos aquellos que quieren defender a Heidegger contra el reproche –que ya le hicieron Jaspers o Binswanger– de no hablar del amor. El asunto es tan complejo e implica a tantos actores que renuncio a hacer aquí el trabajo preciso y documentado que sería necesario. Te respondo a grandes rasgos.

Como sabes, son muchos los que se han dedicado a mostrar que Heidegger no pasa por alto el amor, Agamben, Schmit, Loiret, entre otros, y hace ya tiempo, Kanthack. La iniciativa puede situarse bajo el signo general de una fórmula como la que aquí tomo prestada, por su sencilla concisión, a Ingeborg Nordmann en su recensión de un libro sobre Arendt y Heidegger: "Las reflexiones de Heidegger acerca del amor reflejan esencialmente sus distintas respuestas a la pregunta por el sentido del ser".[32]

(Señalo que Jean-Luc Marion a veces ha hablado, a su vez, de "violenta reducción del amor a la pregunta por el ser").

Quiero decir que esta fórmula designa muy bien (y con vistas a contraponer a Heidegger y a Arendt) lo que se esfuerzan por disimular, superar o sublimar aquellas y aquellos que

[32] *Cfr.*, Ingeborg Nordmann, "Liebe und Denken gehören zusammen", HannahArendt.net, vol. 4, núm. 1, <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/142/250>.

insisten en reconocer un pensamiento del amor en nuestro filósofo. ¿Por qué insisten en eso, por lo demás, y por qué insisten, para ello, en incurrir en cierto escamoteo? Sin duda, no hay una respuesta común para todos, pero no podemos por menos que entender la reprobación más o menos persistente que acompaña a una constatación de carencia con respecto al amor. Sin duda, se puede hacer esa constatación con respecto a más de un filósofo, incluso a la filosofía como tal fuera de Platón, de San Bernardo y de algunos más. Sin duda el amor subsumido bajo la pregunta por el ser o el conocer no es una exclusividad heideggeriana.

Pero se entiende la prisa de algunos por retirar la reprobación cuando se recuerda que Heidegger es el pensador de la *Befindlichkeit* y de la *Faktizität*. Esos dos caracteres, en efecto, específicos y generadores de la analítica existencial introducen a los registros conjuntos de la pasión y de la participación. Ese doble registro conforma la apertura y la exposición al mundo en cuanto puesta en juego del existente en su ser. El *Miteinanderdasein* se encuentra ahí, de entrada, en disposición de referirse a su propio ser permitiendo al/a la otro/a referirse a su vez a su propio ser. De esta manera se anuncia originariamente lo que la *Fürsorge* tematizará de una manera determinada.

Así es como se puede resumir el argumento. Que yo sepa, nadie ha pensado en prolongarlo hasta la *Gemeinschaft*, que no por eso está menos concernida al respecto: es ahí precisamente, y en el combate por el pueblo (para que el pueblo acceda a lo que le es propio) donde cada uno se puede referir a sí mismo y a cualquier otro sí mismo como a su puesta en juego más propia, pasando del simple *Schicksal* al *Geschick*. Ahí es donde el amor ha de desplegar plenamente su capacidad exstática.

Si encuentras que dirijo demasiado estas consideraciones hacia el ambiente de los *Cuadernos negros*, te pediría que considerases que ahí es donde podemos encontrar lo siguiente:

> Amor: *querer* que el ente *sea*, el ser – / Sabiduría: la supremacía sobre *la unidad* de esencia *del realizar* (conocer-enseñar-amar) *y de los bienes*" (traduzco para nuestros lectores no germanistas; "*schaffen*" es un verbo muy conflictivo que intento traducir por "realizar"; oscila entre "producir", "crear", "cumplir", "lograr").[33]

El amor está, así pues, doblemente presente: como querer de lo propio del ente y como parte interesada del actuar que produce la realidad de eso propio, es decir de la apertura del ente al ser.

En cuanto "querer", procede de una tensión deseante, de un afecto; en el actuar eficiente, representa la energía implicada en hacerse con el saber y transmitirlo.

Es notable que esa determinación de dinámica ontológica –que no puede dejar de recordar al *Discurso de rectorado* (e, insisto en subrayarlo, debido a lo más estimable que tiene; dicho sea esto en homenaje a Granel, y también porque hay que decirlo)– se sitúe en el conjunto cuya preocupación es de arriba a abajo la realización plena de la autodestrucción occidental y la espera de "otro comienzo". No menos notable es que esa preocupación encuentre la manera de enrolar el antisemitismo más vulgar y más conformista en una detestación heredada de la tradición más cristiana. ¿Aprovecharía ahí el amor la ocasión para ejercer su reverso de odio? Heidegger habla varias veces de la pareja amor/odio y lo hace para excluirlo del régimen habitual de los afectos. Amor y odio tienen, los dos, que ver con la gran clarividencia, con el claro en donde el ser puede anunciarse.

Hay textos a este respecto en el *Nietzsche* y ahí es donde habría que ir con tiempo a retomar el análisis decisivo mediante el cual, a propósito de la "voluntad", se introduce una distinción fundamental entre los "afectos" o los "sentimientos" y las "pasiones" (amor y odio). Esa distinción rige el pensamiento –y los sobreentendidos– del amor. No puedo

[33] "Liebe*: Wollen*, dass das Seiende *sei*, das Sein – / Weisheit: die Herrschaft über die wesende *Einheit des Schaffens* / (Erkennens-Lehrens-Liebens) *und der Güte*". Martin Heidegger, *Schwarze Hefte*, vol. 94, *op. cit.*, p. 242.

restablecer aquí ese análisis: en una palabra, se trata del cuerpo. Ciertamente, el cuerpo está en juego en los afectos, sentimientos y pasiones. Pero ¿disciplinas como la psicología y la fisiología comprenden ese cuerpo? Por supuesto que no. Una comprensión pensante distingue, por el contrario, entre la naturaleza originaria u ontológica, que ex-pone las pasiones, y la naturaleza segunda y óntica de los afectos. Tantos las unas como los otros se experimentan, sobrevienen al existente, pero las pasiones son las únicas que lo hacen existir de acuerdo con una cohesión (*Geschlossenheit*), una firmeza y una constancia que están a la altura de un sentido del ser.

Y he ahí por qué el amor es resolución para el ser-propio, por qué lo es como cuidado de ese ser tanto para el otro como para mí, para mí en cuanto que me vuelvo hacia ese otro *con* el que comparto esencialmente la facticidad existente. Eso está bien visto, está a la altura de todo lo que se puede encontrar en el amor cristiano y que distingue, en efecto, el *agápe* del *eros* (no me demoro en este asunto. Señalo únicamente el parentesco y su denegación. Señalo también que los comentaristas apresurados lo ignoran casi siempre, lo mismo que apuntan la oposición entre pasión y afecto, pero sin preguntarse más por esta, como yo voy a tratar de hacerlo).

¿Qué es lo que queda por echar de menos? Casi nada, bien es verdad. Un casi nada que podríamos esquematizar diciendo: Heidegger habla del amor (es lo único que hace, concluyen algunos) pero no habla de amor, ¡no nos corteja!

Lo que queda salta a la vista: es la "tempestad" de la que habla una carta a Hannah. Es el cariño, los besos. En resumen, el cuerpo. Un cuerpo que no se ha vuelto plenamente pensante, exclusivamente pensante. O un pensamiento no exclusivamente "espiritual".

Eso, en un primer momento, no parece gran cosa. Se puede pensar que basta con considerar, en efecto, la existencia única del otro como objeto de un querer decidido. Salvo... Salvo que, al querer eso, al ser así aprehendido y arrastrado por ese "querer" (tal y como Martin sabe que se puede serlo, y se lo dice y se lo escribe a Hannah, y lo señala también un este o aquel texto), es a Hannah a la que se dirige

Martin y no a otra, incluso aunque antes y después se haya dirigido y se dirija a otras de la misma manera. ¿Qué manera? Una manera del cuerpo y del corazón que no es ni "fisio-" ni "psico-" "lógica" sin ser, no obstante, exclusivamente "metafísica" (como a veces escribe).

La exclusividad o la exclusión es la que plantea un problema; ese dualismo tan sorprendente de un pensamiento que lo repudia. No pretendo limitarme a criticar una postergación del cuerpo: sigue quedando muy claro, en efecto, que el cuerpo ex-pone al existente y que esa ex-posición no se deja entender ni como unidad ni como dualidad. Heidegger nos habrá obligado a retomar una reflexión todavía hoy difícil sobre ese más allá del uno/dos cuya "extaticidad" del "existir" proporciona una indicación manifiestamente necesaria e insuficiente.

Pero insuficiente porque aparece un punto de facticidad –de ser-en-el-mundo– en donde *en efecto* hay "tempestad" y en donde se "disfruta", poco importa lo que tiene lugar o no con ese nombre; no hablo de orgasmo ni de orgías, sin embargo hablo también de besos, de caricias, de lo que Martin evoca en sus cartas a Hannah o más adelante a Elisabeth Blochmann (cierta carta del 13 de octubre de 1931 esboza un pensamiento del erotismo que desde hace tiempo tengo en mente comentar). Lo evoca porque ese amor se ha hecho (una vez más, poco importa cómo: a veces, basta con una sola mirada).

¿Por qué dejar este asunto en la sombra? ¿Este asunto en el que justamente el cuerpo está expuesto de una forma totalmente diferente a como lo está según la fisiología, la psicología, la animalidad o la naturalidad, si, en efecto, ninguno de esos regímenes resulta adecuado?

Aquí se da sin duda una encrucijada, común al cristianismo y a Heidegger. Es decir, común a todo lo que se trama bajo el motivo de la voluntad (y/o del deseo y de la *"exigentia"* de la que habla a propósito de la voluntad nietzscheana). El cristianismo es el deseo infinito, Dios como devenir-hombre y hombre como devenir-dios, así pues, Dios como devenir y voluntad de voluntad o potencia como acrecentamiento de

potencia. Heidegger no se equivoca al ver ahí una machaconería metafísica. Pero también es, íntimamente entrelazado, un infinito de disfrute o de alegría (de adoración, me siento tentado de decir con una palabra religiosa y amorosa). Este último carece de devenir, de acrecentamiento e incluso de potencia (hay que entenderlo también en lo que concierne al sexo). Sin duda, Heidegger percibió igualmente algo de eso al hablar de la "univocidad" del cristianismo, tal y como lo he analizado en mi "suplemento" a *Banalité de Heidegger*.

La encrucijada se produce entre el infinito acrecentamiento y el dejar-ser infinito (o bien el ser-*gebraucht*, es decir usado y disfrutado –*frui,* término tomado de Agustín para traducir a Anaximandro... ¡todo un programa!). De forma lapidaria, yo diría: el amor se ausenta en Heidegger porque la desconfianza justificada hacia el cristianismo hace que permanezca al mismo tiempo en una suspensión indecidida acerca del "querer el ser propio". Ese querer sigue siendo querer y amor como querer (decisión, exigencia). Sin embargo, este tendería y ha estado a punto de tender hacia otra cosa: hacia la "tempestad", la que Verlaine denomina "la buena tempestad".[34]

¿Heidegger, Verlaine? No habría que tener que elegir. Pero, como el primero ignoró algo de su encuentro con el ser propio –único, singular– de su estudiante judía tan bella, tan pensante y tan amante, como sintió la necesidad de hacer que le sucediese (o de adjuntarle) un odio esencial hacia un presunto pueblo elegido de la destrucción de Occidente, elegimos finalmente a Verlaine. Al menos un instante, un tiempo que es preciso marcar.

ER: Todo lo que estás diciendo aclara perfectamente el entramado *eros-agápe*, pero no responde, sin embargo, a no ser de manera indirecta a través de la evocación de lo que Heidegger denomina "univocidad cristiana" en los *Cuadernos negros*–, al otro extremo del "arco tensado" del que

[34] *Cfr.*, Paul Verlaine, "Green": "Sobre vuestro joven seno dejad rodar mi cabeza / Todavía sonora toda ella de vuestros últimos besos; / Dejadla sosegarse con la buena tempestad".

habla "La liberté de l'amour", es decir al "amor al prójimo", la "*caritas*" que a veces también has presentado en términos de "fraternidad".

Me gustaría que nos detuviésemos en esa extremidad no solo porque, de los intérpretes que han abordado las "trifulcas" del autor de *Sein und Zeit* con la cuestión del amor, tú eres, tal y como acabas de recordarlo a tu vez, el único que ha puesto el acento en la necesidad de tratar eso en relación con la cuestión de la *Gemeinschaft* (*cfr*. § 74), sino también porque, en la página 31 de *Que faire?*, le atribuyes a Heidegger[35] el mérito de haber reconocido, en 1942-1943 en su seminario sobre *Parménides*, lo que es importante reconocer hoy en día, a saber, que la política ("la institución y el régimen de existencia de la ciudad") no es "ya la condición ni el lugar del ejercicio del sentido de ser (de ser en el mundo, de ser juntos y de ser uno mismo)".

Te preguntaré, por lo tanto: ¿Qué pasa exactamente con lo común (*gemein*) que tú dices *ultra*-político ("a la vez en falta y en exceso con respecto a la política"),[36] que vinculas indisolublemente con "la elección de todos sin distinciones" y que, como acabas de indicar, se ha de entender en referencia a "un infinito de adoración"?

JLN: ¿Yo he hablado de la *caritas* como "fraternidad"? Me extraña, pero por qué no (si lo he argumentado bien...). En cualquier caso, me interesa tu pregunta sobre el amor cristiano.

Tienes razón, si Heidegger reconoce que el régimen griego de la *polis* ya no es ni puede ser ya el nuestro, en cuanto sentido de ser en el mundo, dado que semejante sentido de ser solo puede tener lugar de acuerdo con un *Mitdasein*, entonces se tiene que inventar ya sea otra política ya sea otra cosa con la política, junto a ella, por debajo o por encima

[35] Haciendo hincapié, por lo demás, en la nota de la misma página, en el carácter bífido de su posición: "Por supuesto, no hay que olvidar que, al mismo tiempo, en sus cuadernos privados, Heidegger se consideraba mejor político que todos los que detentaban el poder político señalando hacia una política hiperbólica de Occidente que abriese a un nuevo, destinal y radical comienzo". Jean-Luc Nancy, *Que faire?*

[36] *Ibid.*, p. 46.

de ella. En el volumen 94, Heidegger dice, en relación con "el final de la filosofía", que hemos de preparar una *Metapolitik* (pp. 115 y de nuevo en la p. 124). En *Sein und Zeit*, la política casi no aparece, y lo hace de una manera neutra, como uno de los campos del actuar y sin relación especial con el *Mitsein* ni con el *Volk* y su *Gemeinschaft*, los cuales, en cambio, proporcionan el lugar de realización plena del *Geschick* y de la muerte en cuanto sacrificio.

Si no queremos lanzarnos a una investigación más amplia sobre la "política" en Heidegger, pienso que no es insensato decir que empezó y terminó con una "metapolítica", cualquiera que sea la manera precisa en que queramos entender esta palabra. En todo caso, indica al menos un registro superior o más originario que cualquier organización de ciudad y de gobernanza, al mismo tiempo que un lugar en el que la autenticidad no puede sino adquirir una dimensión común (comunitaria/popular).

Ese lugar, es preciso decirlo, porta inevitablemente, para un europeo moderno, una de las dos siguientes marcas o bien una combinación de las dos: la nación (y/o el pueblo) o la fraternidad de las criaturas de Dios. El pensamiento crítico más habitual de la modernidad reacciona de inmediato burlándose: la alienación política o la religiosa. Y, en cierto modo, Heidegger no está ciertamente muy lejos de ese jucio. Contra este, tan solo reinvindicaría que la nación se ha de entender como el pueblo y el pueblo como la capacidad de un encuentro con un destino común, y quizá también que ese encuentro de lo común consigo mismo, en resumidas cuentas, se puede denominar "fraternal" en el sentido en el que aparece esta palabra en una cita de Dilthey en el § 77. La fraternidad en cuestión es, aquí, la que se experimenta en la relación con "el espíritu de la historia" y que se considera "más próxima" que la de los habitantes del mundo alrededor nuestro.

Añado, pues lo merece para mi propia intención, aunque quizá no lo pueda desarrollar, que, a continuación del mismo pasaje y del mismo pensamiento sobre la historia, la palabra "vida" es la que está, muy excepcionalmente, valorada en

las dos citas de Yorck. Por lo menos en ese lugar, la vida se encuentra igualada a la existencia: Heidegger, al menos, no se toma la molestia de señalar reserva alguna respecto a la utilización de esa palabra en Yorck. Ahora bien, es preciso recordarlo, frente a la conocida subordinación de la vida (del "únicamente vivir") en *Sein und Zeit,* el monoteismo judeo-cristiano (y musulmán) se caracteriza por la designación de un "Dios viviente".

No digo nada más al respecto (me permito indicarte un texto escrito recientemente, "La vie suspendue", en donde discuto, de pasada, el cara a cara de esa "vida" divina y de la "muerte" heideggeriana). Pero se da un vínculo, que no voy a explicitar aquí, entre la vida, la fraternidad y el amor, para llegar por fin al asunto de tu pregunta.

No resulta fácil avanzar aquí, por dos razones. La primera, la más elemental, es que hablar del amor cristiano (vamos a reducirlo a esta expresión, la más frecuente) en el contexto –¡por no decir en el texto!– heideggeriano es un reto ya que casi nunca se lo nombra ahí –cuando se trata del texto de *Sein und Zeit* y de los textos posteriores, sin pretender aquí ser exhaustivo–, mientras que, como se sabe, el primerísimo Heidegger no ignoraba nada al respecto (y, paralelamente, concedía a la "vida" una atención bien distinta). Una investigación precisa mostraría quizá que, incluso en el primerísimo Heidegger, el amor se considera esencialmente como amor a Dios o de Dios, antes que como amor de los hombres entre sí. (Podemos referirnos por lo menos al libro de Sylvain Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*).

La segunda dificultad es la de hablar del "amor cristiano" en general. La expresión parece carecer de toda dignidad no solamente filosófica sino incluso moral, y no se puede utilizar fuera de un contexto expresamente cristiano sin una connotación crítica, irónica o distanciada. El amor cristiano es, muy precisamente, aquello a lo que no se le puede conceder ningún crédito e incluso aquello que ha servido de hipócrita máscara para los peores excesos guerreros, políticos, sociales, civilizadores. Yo me inclinaría a decir que Nietzsche resuelve

de una vez por todas la cuestión contraponiendo "el amor al prójimo" (que se reduce a un puro deseo de posesión) a la "amistad", que está hecha de un deseo común y superior de un ideal.[37] De esta amistad se ha acordado Derrida a título de "política", no es este el lugar de hablar de esto pero me gustaría tan solo poner de manifiesto que, para Nietzsche, la amistad es "una suerte de prolongación (*eine Art Fortsetzung*)" del amor, un deseo que se trasciende.

Me parece que hay que afrontar juntas las dos dificultades, empezando por articularlas entre sí. Quiero decir: la desconsideración o la no-consideración del amor cristiano en Heidegger –incluido, y sobre todo, como amor entre los hombres, (rigurosamente indisociable, no obstante, del amor de/a Dios en estricta doctrina cristiana)– no tiene en sí misma nada de muy original en el seno de la filosofía. Es una herencia banal.

(Sin embargo, señalo de inmediato, aunque puede que vuelva sobre ello, que Kierkegaard se desmarca claramente al respecto y que piensa de forma precisa el amor al prójimo. Y también recuerdo que Kant realiza un análisis filosófico preciso del mandamiento del amor al prójimo. Incluso filosóficamente, hay algunos recursos… y sin duda habría que añadir algunos más).

Esa herencia banal comunica, sin duda alguna, con la caracterización del amor como voluntad, de la que he hablado en mi anterior respuesta. El amor en general –si no trasmutado en "amor intelectual", lo cual siempre viene a ser quizá lo mismo que subordinar el amor a una comprensión o a un saber– siempre está, sin duda, demasiado vinculado, para la filosofía, con la pasión, la pasividad, el abandono. Por eso también se deja aproximar mejor como amor de Dios (esta vez en el único sentido del genitivo objetivo) mismo, más o menos entendido como amor intelectual. En Dios amo precisamente mi comprensión de su ininteligibilidad. O mi incomprensión de su suprema inteligibilidad. A este respecto, el amor al prójimo siempre corre el peligro, para los filósofos,

[37] *Cfr.*, Friedrich Nietzsche, *Gai Savoir*, I, § 14.

de caer totalmente fuera de cualquier orden de inteligibilidad. Esto vale, por poner un ejemplo aquí, no indiferente, para Hannah Arendt al desconfiar del carácter fusional del amor cristiano y de la fraternidad crística representada como la unión de un cuerpo.

Heidegger, por lo tanto, no innova a ese respecto. Lo cual no impide que la *Gemeinschaft* de la que habla, no por no ser un cuerpo, deje de ser menos fusional a su manera, y no solo no claudica en modo alguno frente a la representación orgánica, sino que quizás extrapola su virtualidad unitaria.

Evidentemente, la llamada al amor cristiano nunca ha producido en el plano político –entendido en el sentido más amplio– nada que no sea, en el mejor de los casos, buenas obras, siempre de naturaleza privada y, en el peor, una manipulación interesada de los intereses de unas capas o de unas clases sociales bien determinadas. Eso no es sino demasiado conocido. Queda, no obstante, una especie de testimonio, contemporáneo de Heidegger, que quiero mencionar. El de Freud. No más cristiano, sí me atrevo a decir, que Heidegger, pero judío, y no solamente "judío de saber", diría yo en referencia a Milner. Freud declaró en *El malestar en la cultura* que, frente a la violencia moderna, el amor cristiano es "la medida de defensa más fuerte contra la agresividad". Ciertamente, se trata también de un mandamiento imposible de seguir y se revela como un procedimiento desastroso –"anti-psíquico"– del Superyo colectivo. Me parece que hay que retener ese testimonio, bastante inesperado.

En efecto, no resulta indiferente que Freud, que fecha ese imperativo como "el más reciente" producido por el Superyo, tenga en mente ese cara a cara entre una violencia que se ha tornado inconmensurable con respecto a todas las anteriores (aunque estamos tan solo recién terminada la primera de las guerras, así llamadas, mundiales…) y una exigencia ética inconmensurable con respecto a las disposiciones humanas. Eso significa, en el espíritu de Freud, que ahí se da una aporía de la que no ve cómo escapar.

Me gustaría remitir esta aporía al momento de su nacimiento. ¿Acaso ese momento no es aquel en el que pre-

cisamente comienza a tornarse posible una violencia en un principio no técnicamente desmedida, pero sí –lo cual es más importante– desenfrenada, de las pertenencias y de las estructuras de identificación comunes que estaban desmoronándose profundamente en el mundo romano? ¿Acaso ese momento no es también lo que Marx denominó un "pre-capitalismo" en el que la riqueza se libera (querríamos decir "se sacude") de sus funciones sagradas, ostentosas y atesoradoras para convertirse en instrumento y finalidad de un poder ajeno a lo sagrado? ¿Acaso el judeo-cristianismo no porta, en su centro, una condena de la riqueza, en lo cual, por lo demás, le ha precedido la filosofía?

La condena moral de la riqueza y la llamada al amor de todos no dejan de tener relación entre sí, y también con la separación entre poder terrenal y poder celestial, la cual implica una diferencia respecto a la violencia respectiva de los dos poderes.

Con Heidegger, todo sucedería como si hubiese en cierto modo que ir en el mismo sentido –en conformidad por lo demás, en lo esencial, con toda la tradición filosófica (a condición de no detenerse demasiado en el asunto de la riqueza) pero sin retener nada del amor al prójimo. Pero ¿acaso ese amor no es, en resumidas cuentas, la respuesta a la liberación de todas las estructuras de pertenencia (siempre sagradas, políticas y económicas al mismo tiempo) y al advenimiento, tendencialmente fuera de cualquier "pueblo", de los individuos a la vez aislados e indistintos y, por eso mismo, expuestos a una violencia nueva, de igual manera que son designados, al mismo tiempo, como sujetos de un derecho que, de entrada y por principio, no está encargado de concederles más valor (más sentido) que precisamente el de sujeto de derecho (*sui juris*)?

¿Qué requiere el amor cristiano sino considerar un valor (un sentido) ni económico ni jurídico de cada cual? En cuanto miembro del cuerpo divino, ciertamente, pero ese cuerpo no es un cuerpo orgánico. Es un cuerpo místico, lo cual significa que sus miembros no son miembros, sino que cada uno tiene una autonomía plena. Incluso la doctrina católica

más oficial lo afirma. Es, por el contrario, de un desconocimiento del "espíritu del cristianismo" (si puede decirse) de donde ha procedido quizás el poner en cuarentena el "amor cristiano". No se trataría sino de un fenómeno local dentro de un inmenso auto-desconomiento –doblado de una auto-deconstrucción– del cristianismo, *es decir* de Occidente. A pesar de todo, somos la única civilización (o cultura), por una parte, que se ha mundializado y, por otra parte, la única también que se detesta y se condena. Heidegger es quizás el crisol más significativo de esa doble alquimia.

Si desconoce el cristianismo, que conoce muy bien, es en la medida en que de entrada aparta de este la cuestión o el sentido del "prójimo": este no es para nada alguien próximo que sustituye a los del clan, del pueblo, etc., es aquel cuya proximidad procede del amor y no lo precede. La proximidad que precede es la del clan, de la pertenencia; la que sucede, si puede decirse, es la que hay que inventar, suscitar, incluso crear. Heidegger comprende muy bien cómo el cuidado-para el otro ha de aproximar al otro a su existencia más propia: pero no ve que eso solo es posible a partir de una proximidad que hay que inventar entre el otro y yo.

A partir de ahí, ya no puedo hablar más de Heidegger, o solo puedo hacerlo en una dirección que, como entreveo, no puede conducir sino a poner en tela de juicio la "cuestión del ser" misma, ¡quizá!

Voy a intentar decirte, en pocas palabras, cómo. Esa proximidad solo tiene sentido como una paleonimia (según el término de Derrida) de la proximidad de aquellos que están próximos en régimen de pertenencia: los próximos de la tribu, por contentarnos con una sola palabra. El judaísmo, como se sabe, gira en torno a eso: de la tribu –de las doce tribus (esa multiplicidad interna no resulta indiferente)– a una diáspora en la cual tanto Israel en cuanto conjunto como las tribus en cuanto tales encuentran otra condición de existencia: en algunos casos, la pertenencia puede perderse o transformarse (de nuevo Derrida, "pertenencia sin pertenencia", pero también Freud y tantos otros) y, en otros casos, Israel y/o una determinada tribu vive en medio de otros con-

juntos (que, por añadidura, los persiguen, pero ese es otro capítulo) con los que se dan muchas relaciones de todo tipo. Una de las transformaciones –la más señalada– produce un Israel distinto y nuevo, que se denomina cristiano y que se constituye componiéndose el intelecto a la griega y la gestión a la romana.

Todo el ámbito de la existencia profana se autonomiza –sociedad, economía, derecho, autoridad, poder, técnicas, cultura. La tribu sagrada solo es una esfera en el seno del conjunto profano. Eso cambia todo el régimen de la proximidad. En realidad, hay que inventar otra proximidad: se intentará hacerlo con todo tipo de vínculos, con frecuencia de tipo sagrado, por supuesto, pero, pronto resultará evidente, que éstos tan solo imitan lo sagrado. Después se inventará al "hombre", con sus "derechos" y con todas sus capacidades de saber y de poder autónomas. La razón, puesto que se le dará ese nombre, produce comunicación, ciertamente, pero no proximidad si esta requiere calor…

Y ya llegamos a ello: el amor cristiano trataba de suscitar un calor que el mundo romano notaba que se había perdido. Heidegger –de hecho, ya vuelvo a él–, mejor que cualquier otro, sintió –nunca mejor dicho– la exigencia del afecto (del sentimiento, de la *Stimmung*). Pero su sentimiento primordial es la angustia o el pavor (*Entstehen* en los *Beiträge*) puesto que se trata ante todo de la nada frente a la cual existimos. ¿Y si existiésemos también frente a otros existentes…?

Entonces quizás entenderíamos que hay otro afecto primordial, ciertamente complejo, pero cuya confianza, muy evidentemente, no se puede excluir. Kierkegaard explica que el amor es lo que constituye al prójimo y no al revés: no es necesario, por consiguiente, buscar de dónde vendría la proximidad, no viene sino debido a cierta confianza (o -fianza, si más) sin la cual no habría ni humanidad ni siquiera, en muchos aspectos, animalidad. Hay confianza en y por el lenguaje, y antes incluso, al menos en los mamíferos, en las relaciones de parentesco en general.

En cuanto a la fraternidad (o frater/soror/idad), me contentaré con recordar lo que le objeto a Derrida al respecto:

los hermanos son aquellos que están juntos por casualidad –como lo estamos todos nosotros– y que no pueden no apoyarse en cierta confianza, por aventurada que sea...

Ya no sigo más: espero haber señalado suficientemente en donde veo que se esboza una divergencia inicial o fundamental con Heidegger sobre lo que se puede extraer del *Mit*–: el "con" implica confianza, crédito, fe, fiduciariedad, aunque solo sea por el hecho de ser reconocido por los demás y de reconocerse en la utilización del lenguaje que los llama y que me vincula con ellos.

Pero entonces el ser no puede ser sino ser-con en un sentido o con un alcance que ningún sacrificio para/por/en la comunidad puede agotar. No excluye ese sacrificio, sin duda, pero no puede situarlo en el único punto de una destinalidad esencial de la comunidad.

Ahora bien, me parece que hoy en día el fracaso general de la política designa también el fracaso de las metapolíticas, ya sean estas fascistas, superfascistas, archifascistas (como decía Lacoue-Labarthe) o comunistas, o islamistas, incluso cristianistas (porque las hay…) o metafísicas, según ese fragmento del volumen 94: *"Metaphysik als Meta-politik"* (p. 116).

Todavía no hemos tomado la medida del "con" ni, por lo tanto, la de la considerable separación entre "ser" y "ser-con". "Ser" no deja de ser uno, único, incluso en la dispersión o disipación (*Zerstreuung*), y su sentido no puede sino darse *unzerstreut* (ver § 65). No habrá pues más remedio que reabrir la cuestión del ser.

Bibliografía

HEIDEGGER, Martin, *Schwarze Hefte*, (ed.) Peter Trawny, Gesamtausgabe, Band 94, Fráncfort del Meno, Vittorio Klosterman, 2014.

____, *Schwarze Hefte*, (ed.) Peter Trawny, Gesamtausgabe, Band 96, Fráncfort del Meno, Vittorio Klosterman, 2014.

____, *Nietzsche II*, (ed.) Briggitte Schillbach, Pfullingen, Neske, Vittorio Klosterman,1961.

____, "Le séminaire de Zähringen", en *Questions IV*, París, Galllimard, 1976.

____, *Être et Temps*, (ed.) Emmanuel Martineau, París, Authentica, 1985.

____, *Être et Temps*, (ed.) Francois Vezin, París, Gallimard, 1986.

____, *Nietzsche I*, trad. Pierre Klossowski, París, Gallimard, 1990.

____, *Ser y tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Nancy, Jean-Luc, *Être singulier pluriel*, París, Galilée, 1996.

____, *Une pensée finie*, París, Gallimard, 1990.

____, *Le sens du monde*, París, Galilée, 1993.

____, *Le partage des voix*, París, Galilée, 1979.

____, *L'expérience de la liberté*, París, Galilée, 1988.

____, *Corpus*, París, Métailié, 2000.

____, *L'adoration* (*Déconstruction du christianisme II*), París, Galilée, 2010.

____, *Que faire?*, París, Galilée, 2016.

____, "La liberté de l'amour", *Intermédialités*, núm. 4, 2004, pp. 141-153

____, "L'être-avec de l'être-là", *Cahiers philosophiques*, vol. 3, núm. 111, 2007, pp. 66-78.

NORDMANN, Ingeborg, "Liebe und Denken gehören zusammen", *HannahArendt.net*, vol. 4, núm. 1, <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/142/250>

Ex(a)propiaciones de lo propio: Heidegger y el cristianismo primitivo*

Rocío Garcés Ferrer

Uno de los recovecos menos transitados de la vasta obra del pensador alemán Martin Heidegger es, sin lugar a dudas, ese corto lapso de tiempo en su extensa producción que podríamos designar bajo el rótulo de "Heidegger latino". Con esta expresión me referiré al joven profesor que descubrió asombrado el potencial filosófico y existencial que escondían los primeros escritos de Lutero y se deleitaba leyendo las *Confesiones* de Agustín en su "maravilloso y absolutamente intraducible latín";[1] el mismo que se propuso destruir el fundamento greco-escolástico de la metafísica en busca de la experiencia originaria del cristianismo primitivo. Se trata, en resumidas cuentas, del Heidegger previo a la repetición explícita de la pregunta ontológica y a la publicación de *Ser y tiempo* (1927), la obra que le consagró como filósofo académico. Me refiero, así pues, a las lecciones sobre fenomenología de la vida religiosa que el todavía ayudante de Edmund Husserl impartió durante los años 1919-1921.

*Este trabajo se inició en el marco del proyecto de investigación FFI2016-77574-P del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad de España, y posteriormente se benefició del proyecto de investigación del CONICYT/FONDECYT Postdoctorado núm. 3190541 del Gobierno de Chile. ORCID: 0000-0001-9292-9877.

[1] Con estas palabras se lo describe a Elisabeth Blochmann en una carta fechada el 12 de abril de 1933. Véase Martin Heidegger y Elisabeth Blochmann, *Biefwechsel 1918-1969*, (ed.) J. W. Storck, Marbach y Neckar, Deutschen Literaturarchiv, 1989, p. 62.

Estas clases universitarias se incluyen entre las conocidas como lecciones tempranas de Friburgo (1919-1923). A pesar del enorme interés que ellas suscitaron entre los estudiantes, no podemos decir lo mismo de la acogida que tuvieron en el plan general de la edición de su *Obra completa* [*Gesamtausgabe*].[2] De hecho, tras el fallecimiento del pensador de Messkirch, en 1976, se mantuvo en suspenso durante varios años la decisión acerca de su publicación. Pues el autor de *Ser y tiempo* había situado en la época de Marburgo (1923-1928) el inicio del camino de su pensamiento y dejó expresada su voluntad de no publicar los [*theologische*] *Jugendschriften* de Friburgo que tanta fama le habían granjeado entonces. Pese a ello, finalmente se optó por que vieran la luz a modo de un "suplemento" [*Supplement*] de la segunda sección, según las palabras del editor Friedrich-Wilhelm von Herrmann, junto a los mencionados cursos de Marburgo y los impartidos en la etapa posterior de Friburgo (1928-1944).[3]

A lo largo de estos intensos y fructíferos años de discusión con el neokantismo, la fenomenología y las filosofías de la vida, asistimos con Heidegger a la búsqueda de un modo radical y propio de filosofar, que inicialmente cristalizará en la idea de una "ciencia originaria y pre-teórica de la vida" para dar paso después a una "hermenéutica fenomenológica de la facticidad". Con todo, lo primero que quizá sorprenda al lector desprevenido sea la ausencia en este periodo de la *Seinsfrage* frente al protagonismo que adquiere en cambio el fenómeno de la "vida fáctica". Aunque tal vez le sorprenda

[2] Las obras de Heidegger se citarán con la abreviatura GA, seguidas del número de volumen de la *Gesamtausgabe*. Tras la coma se indicará la página de la versión original y, en su caso, tras punto y coma, la página de la traducción castellana. Véase la bibliografía para la referencia completa de las obras.

[3] El primer curso de este periodo vio la luz en 1985 (GA 61) y el último en 2005 (GA 62). Las palabras exactas de F.-W. von Herrmann se encuentran recogidas en Carl-Friedrich Gethmann, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921-1922 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", *Dilthey-Jahrbuch*, núm. 4, 1986-1987, p. 34. Acerca de los distintos cambios de criterio de la *Gesamtausgabe* y la solución del "suplemento", véase John van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington-Indianápolis, Indiana University Press, 1994, pp. 14-16.

más aún la inusitada agudización del *Fragen* desgajado aquí del *Sein*, del preguntar *en cuanto tal* o de la *Fraglichkeit* convertida en tema. Hasta el punto de que el joven profesor de Friburgo llegará a afirmar: "El escepticismo es el auténtico comienzo y el final de la filosofía" (GA 61, 35). Final de la filosofía y comienzo del filosofar [*Philosophieren*], podríamos añadir. Pues aquello que se busca en estas lecciones no es ni ofrecer el consuelo de una cosmovisión, ni naturalizar el método filosófico plegándose al rigor científico ni convertir la filosofía en una teoría; se trata de recuperar la radicalidad del preguntar filosófico desde aquella dimensión del sentido olvidada por el quehacer académico: la "experiencia fáctica de la vida" [*faktische Lebenserfahrung*].

En cualquier caso, podemos decir que el interés del joven Heidegger es ante todo pre-teórico y meta-filosófico: hay que dar con las condiciones de posibilidad del sentido en un ámbito experiencial previo al de la constitución de la filosofía como teoría. Por consiguiente, el tipo de filosofía, e incluso de "teoría", resultante de dicho ejercicio ya no podrá ser tildada de *estrictamente* fenomenológica. O mejor: precisamente por serlo, por tomarse *estrictamente* en serio el rigor fenomenológico y llevarlo hasta sus últimas consecuencias, deberá ser *hermenéutica*. El tránsito de la fenomenología a la hermenéutica se juega así en esta radicalización y ampliación de la dimensión experiencial y fenoménica del sentido, en la clarificación de sus condiciones pre-teóricas de posibilidad y en la ampliación del espacio de su *fenomenalidad* o de las condiciones de su manifestación.[4]

En la búsqueda de esa dimensión pre-teórica de la articulación y manifestación del sentido, el discípulo de Husserl encuentra un "motivo fundamental" [*Grundmotiv*] para despertar e intensificar el preguntar filosófico en la experien-

[4] Sobre las lecciones tempranas de Friburgo y la transformación hermenéutica de la fenomenología, véase Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997. Así como Francisco de Lara, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Friburgo-Múnich, Karl Alber, 2008; y Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004.

cia fáctica del cristianismo primitivo. De ahí que si bien el asombro [θαυμάζειν] es la tonalidad afectiva fundamental que hizo posible la pregunta filosófica por el ser del ente (τί τὸ ὄν) en Grecia; y en la Modernidad la duda cartesiana se erige sobre la tonalidad afectiva fundamental de la *securitas* y la *tranquillitas* que le proporciona la *certitudo* del *ens certum*, el desasosiego es "el sentimiento vital" [*Lebensgefühl*] que movió a Pablo y a Agustín –y que más tarde fue reavivado por la mística medieval, Lutero, Pascal y Kierkegaard– a un cuestionamiento radical [*Fraglichkeit*] de la propia facticidad. Es decir, a poner en cuestión el sentido de lo *propio* de la vida fáctica: cómo se "pierde" y se "tiene" a sí misma desde la inseguridad que genera la irrupción del tiempo histórico con el cristianismo primitivo.[5]

O lo que es igual, de su análisis fenomenológico de las epístolas paulinas y de las *Confesiones* de Agustín, Heidegger obtiene la matriz intencional de la movilidad de la vida fáctica como "ex(a)propiación" de sí. Y esto lo consigue a partir de un doble gesto metódico: en primer lugar, mediante la *expropiación* de la propiedad o "destrucción" [*Destruktion*] del sentido de la *ousía* griega y de la *res cogitans* cartesiana, gracias a la preconcepción [*Vorgriff*] cristiana de la propiedad como *nihil* o carencia originaria; y en segundo lugar, desde la *apropiación* del sentido histórico de la "repetición" [*Wiederholung*] como el volver una y otra vez a re-apropiarse de la pérdida. Es así como el método de lectura y la estructura formal del fenómeno de la ex(a)propiación coinciden en el mismo ejercicio performativo: en ambos casos se trata de una "re-apropiación destructiva".[6]

[5] "Agustín vio en el '*inquietum cor nostrum*' el gran e incesante desasosiego [*Unruhe*] de la vida", nos dice Heidegger en las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920. Y añade: "En las palabras '*inquietum cor nostrum*' se da un aspecto completamente nuevo de la vida. La lucha entre Aristóteles y este nuevo 'sentimiento vital' [*Lebensgefühl*] continúa en la mística medieval y finalmente en Lutero" (GA 58, 62 y 205). He desarrollado más esta cuestión en Rocío Garcés Ferrer, "El desasosiego como *Lebensgefühl* de la vida fáctica. La impronta de Agustín en el joven Heidegger". *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 74, núm. 281, 2018, pp. 639-659.

[6] La "re-apropiación destructiva" de los fenómenos fundamentales del cristianismo primitivo como método de lectura exige asimismo la adopción de un "a-teísmo

A su vez, de la doble significación que adquiere el prefijo "ex-" en esta dinámica ex(a)propiadora —el sentido destructivo del "ex-" como "*Des-*" y el sentido iterativo del "ex-" como "*Wieder-*"— se desprende que todo ejercicio de apropiación es *al mismo tiempo* un movimiento de expropiación. Con la explicitación de la movilidad fundamental del sentido de la vida fáctica asistimos, por ende, a la tematización de un productivo fracaso: tener que apropiarse de una carencia originaria implica *al mismo tiempo* ser expropiado una y otra vez. De ahí la necesidad de reiniciar el movimiento de la ex(a)propiación y de ahí su productividad virtuosa: ninguna repetición suprimirá la carencia originaria y ninguna repetición será igual a la anterior.

Como es sabido, y la publicación de los *Cuadernos negros* nos lo ha vuelto a recordar, Heidegger trazó en sus últimos escritos un vínculo privilegiado entre Grecia y Alemania, estableció una línea directa de parentesco que vendría asimismo avalada por la historia del ser. En esta topología no habría empero lugar alguno para el pensamiento judeocristiano, latino y hebraico. En cambio, si prestamos más atención al plan arquitectónico de la *Gesamtausgabe* que a la *mens auctoris*, repararemos enseguida en la anomalía que estas primeras lecciones suponen para la unidad del *corpus*: el suplemento judeocristiano y latino resulta indisociable del origen griego desde el inicio y constituye otro punto de partida. Es más: este suplemento pondría a su vez en cuestión el cierre perfecto del destino greco-alemán en la historia del ser.

De resultas, el "Heidegger latino" no sería otra cosa que lo griego del cristianismo sin la metafísica de la presencia. O dicho de otro modo, el "Heidegger latino" no sería posible sin la economía textual que se deriva de un doble proceso de traducción: la traducción latina de los términos griegos cristianos, despojados de la metafísica greco-escolástica y germanizados después por Lutero. Nos hallamos, a la postre, ante una extraña complicación que habita lo más *propio* del pensamiento sobre el ser y que analizaremos en detalle a

metódico": "La filosofía, en su cuestionabilidad radical puesta por sí misma, debe ser *a-tea* por principio" (GA 61, 197).

lo largo de este trabajo. Y es que de este contra-tiempo va a depender no solo el sentido ontológico de la *propiedad*, sino también la herencia y el por-venir de Heidegger.

Phaenomenologia crucis

El interés del joven Heidegger por la obra de Lutero se remonta al año 1915.[7] Cuando conoce a la que será su mujer, Elfride Petri, vive la experiencia de la Primera Guerra Mundial y sufre una importante crisis religiosa que se resuelve en una conversión al protestantismo y en una despedida del "sistema del catolicismo", tal y como le confiesa por carta al teólogo Engelbert Krebs a principios de 1919. Sin embargo, el espíritu protestante traspasa muy pronto la esfera estrictamente confesional y encuentra su propia deriva filosófica. Al punto que es fácil reconocer su estela tanto en el incipiente proyecto de una "destrucción"[8] de la metafísica como en la búsqueda de nuevas categorías que no traicionen la dimensión ejecutiva de la "vida fáctica"; un modo de vida que tiene sus raíces en la antropología luterana y en la obra de Pablo, Agustín, Pascal y Kierkegaard. Así, de su lectura del *Comentario a la Epístola a los Romanos*, de la *Controversia de Heidelberg* y del *Comentario del Génesis de Lutero* –en especial del capítulo tercero–, Heidegger tomará prestadas una serie de nociones latinas como, por ejemplo, "relucencia", "ruina", "horrorizar", lo "tentador", lo "alienante", lo "tranquilizador", etc., que reaparecerán después en su curso

[7] E incluso antes: Otto Pöggeler menciona que Heidegger le contó que su primera lectura de Lutero databa de 1909, cuando se encontraba en el seminario de Friburgo. *Cfr.*, Otto Pöggeler, "Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt", en *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, A. Denker, H.-H. Gander y H. Zaborowski(eds.) , Friburgo-Múnich, Karl Alber, 2004, pp. 185 y ss.

[8] El término "*destruere*" o "*destructio*", del que Heidegger se hace eco por primera vez durante las lecciones de 1919-1920 con la expresión latinizada "*Destruktion*" (GA 58, 139 y ss.), es traducido por Lutero, de la Biblia, en uno de sus comentarios a la Primera Epístola a los Corintios (1 Cor 1, 18-23). Un estudio del significado del término "destrucción" en la obra de Lutero y en la filosofía de Heidegger se puede encontrar en Benjamin D. Crowe, *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Bloomington-Indianápolis, Indiana University Press, 2006, pp. 44-66, 231-265.

del semestre de invierno de 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, acuñadas como términos filosóficos a partir de una "germanización" del latín: *Reluzenz*, *Ruinanz*, *Horrescence*, *das Tentative*, *das Alienative*, *das Quietive*, etcétera.

Estos comentarios bíblicos se enmarcan a su vez en el ambicioso plan de una renovación de la teología cristiana que el joven Lutero había concebido bajo el nombre de *theologia crucis*: la teología que se dirige al Dios que se oculta en la cruz y en los sufrimientos del Hijo (*Deus absconditus*), que vive en el temor y el temblor los misteriosos designios del tiempo kairológico. En ese sentido afirma Lutero en la tesis 21 de la *Controversia de Heidelberg*: "El teólogo de la gloria llama al mal bien, y al bien mal; el teólogo de la cruz llama a las cosas como son en realidad" [*Theologus gloriae dicit malum bonum, theologus crucis dicit quod res est*]. Para el teólogo de la cruz, las cosas son "en realidad" el reverso invisible y enigmático de la metafísica griega de la luz, la presencia y la visión. Por este motivo había que "destruir" la *theologia gloriae*: la teología de la escolástica y de la metafísica griega que se deja llevar fácilmente por la contemplación pasiva, por el deleite estético-ocular del Dios que se manifiesta a través de la gloria de sus obras (*Deus manifestus*). De ello se sigue, concluye Lutero en la tesis 22, que este tipo de sabiduría teorética, que percibe a Dios en las cosas visibles, en realidad "infla, ciega y endurece".[9]

En esa misma línea, el discípulo de Husserl considera que la helenización de los conceptos filosóficos durante la Edad Media –debido a la influencia del aristotelismo, el neoplatonismo y el desarrollo de la teología escolástica– enterró los nexos originarios de sentido en los que se movía la experiencia fáctica de la vida en las primeras comunidades cristianas, y en su lugar se erigió una metafísica basada en el modelo griego del *theorein* (GA 60, 104; 133).[10] Justo por ello, la

[9] Véase Martín Lutero, "Controversia de Heidelberg (1518)", en *Obras*, (ed.) T. Egido, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 74-85.

[10] En el curso del semestre de invierno de 1921-1922, dedicado a una interpretación fenomenológica de Aristóteles, Heidegger comienza con una referencia a

puesta en práctica de una fenomenología hermenéutica de la vida religiosa encuentra su razón de ser en la destrucción de las capas de sentido que soterraron y contribuyeron a olvidar esta experiencia originaria. Con su interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas, en las clases tituladas *Introducción a la fenomenología de la religión* del semestre de invierno 1920-1921, Heidegger desea recuperar el sentido temporal del anuncio escatológico desde el punto de vista de la experiencia de la vida fáctica; pues en este modo apremiante de vivir el tiempo aflora la historicidad que articula el comportamiento ejecutivo de la vida fáctica en las primeras comunidades cristianas.

Ahora bien, la vuelta al mensaje paulino, a una interpretación más acuciante acorde con la indigencia de los tiempos que siguieron al estallido de la Primera Guerra Mundial, había sido ya enarbolada por la teología de la crisis, conocida también como teología dialéctica. Este movimiento protestante, liderado por Karl Barth y al que pronto se adhirieron los teólogos Rudolf Bultmann, Emil Brunner, Friedrich Gogarten y Eduard Thurneysen, surgió a raíz de la catástrofe bélica: la guerra había significado para Barth el final del mito del progreso humano en el que había creído el racionalismo del siglo XIX y del que se había impregnado la teología liberal bajo la influencia del neokantismo. Alentado por esta convicción –como Lutero en su *Controversia de Heidelberg*–, Barth inicia en 1916 la escritura de su comentario a la Epístola a los Romanos [*Der Römerbrief*], que vio la luz en 1919 y fue considerado un nuevo punto de partida para una reflexión teológica radical.

La teología dialéctica convirtió en asunto prioritario reavivar la fuerza escatológica del mensaje cristiano con vistas a una comprensión no acomodada de la fe, tarea que se tradujo en la urgencia por rescatar del olvido y situar en un

la "helenización" (*Gräzisierung*) que sufrió la conciencia cristiana de la vida en la escolástica tardía (GA 61, 6). Igualmente, en el *Informe Natorp* comenta al respecto: "La filosofía que se practica hoy en día se mueve, en gran parte y de manera impropia, en el terreno de la conceptualidad *griega* [...]. Los conceptos fundamentales han perdido sus funciones expresivas originarias" (GA 62, 367; 50).

primer plano la historicidad y la finitud de la existencia. Para Barth, como para Kierkegaard, entre el hombre y Dios se da una diferencia cualitativa infinita: el reino de Dios no puede ser identificado con ninguna estructura inmanente de este mundo; en todo caso solo puede ser descrito en términos escatológicos, a través de un futuro que adviene e irrumpe desde fuera, y no como algo intramundano que el hombre pueda manipular y dominar a su antojo. De ahí que interpretar la experiencia religiosa desde nociones extraídas del ámbito de la cultura y de la historia humana –como hacen los teólogos liberales, entre los que destacan Adolph von Harnack con su obra *La esencia del cristianismo* (1900) y Ernst Troeltsch, autor de *El carácter absoluto del cristianismo* (1902)– suponga una recaída en la idolatría, una traición al verdadero acontecimiento de la fe.[11]

Inmerso en este ambiente posbélico de crisis cultural e intensamente influido por la teología protestante, el joven Heidegger se propone llevar a cabo en el curso de 1920-1921 su propia interpretación fenomenológica de las epístolas paulinas con el fin de clarificar cómo la vida fáctica cristiana experimenta el tiempo y vive la historicidad. Por lo pronto, las lecciones comienzan con un diagnóstico crítico-destructivo de las tendencias de la filosofía de la religión del momento y centran su atención en el trabajo de Ernst Troeltsch. Este teólogo liberal se propuso determinar de un modo científico la esencia de la religión a través de cuatro disciplinas: la psicología, la teoría del conocimiento, la filosofía de la historia (estas tres constituyen la "ciencia de la religión") y, por último, la metafísica, donde recae todo el peso de una auténtica filosofía de la religión.

Aquello que Heidegger quiere mostrar con el análisis crítico de este caso paradigmático es que la filosofía de la religión no se atiene al sentido de lo religioso en cuanto tal, sino que se deja llevar por un concepto científico previo: por la consideración de lo religioso como objeto teórico. Uno

[11] Véase Jeffrey Andrew Barash, "The Theological Roots of Heidegger's Notion of Historical Meaning", en *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1988, pp. 165-175.

de los propósitos de estas lecciones es dilucidar la diferencia que existe entre el proceder de la ciencia y el de la filosofía: si la primera tiende a la configuración de objetividades para obtener con ello seguridad, la segunda brota de la experiencia de la vida fáctica y deberá volver de nuevo a ella. Es más, esta experiencia en nada se asemeja a la experiencia científica o empírica, sino que se caracteriza por todo lo contrario: por incrementar la inseguridad y el desasosiego. Así, la ciencia, que en su haber incluye a la historiografía, se refugia en la objetividad para huir del desasosiego que le causa el verdadero acontecer histórico. La filosofía, en cambio, deberá profundizar en los motivos de dicho desasosiego sin objetivarlo; o mejor: deberá extraer de la experiencia de la vida fáctica, que es esencialmente histórica, los motivos para su comprensión originaria:

> Se trata de ganar a partir de la experiencia fáctica de la vida motivos para la autocomprensión del filosofar [*Selbstverständnis des Philosophierens*]. A partir de esa autocomprensión obtenemos en primer lugar la tarea total de una fenomenología de la religión. La cual está por completo dominada por el problema de lo histórico [*das Historische*] (GA 60, 34; 65-66).

Ni teología ni filosofía de la religión, por tanto. Se trata de fenomenología de la religión en un sentido radical; es decir: de lo que se trata es de identificar en la experiencia fáctica aquellos "motivos" que hagan posible la "autocomprensión del filosofar". De ahí que el cristianismo primitivo no le interese al asistente de Husserl ni como ejemplo ni como caso paradigmático de la conciencia histórica. Le interesa sobre todo como "motivo fundamental" [*Grundmotiv*] del filosofar. En otros términos: Heidegger se preocupa por entender el problema de lo histórico como la motivación última del filosofar, como la inquietud y la puesta en cuestión radical de la propia facticidad antes que como objeto de conocimiento teórico.[12]

[12] Sobre la importancia metódica que cobra en estos años la noción fenomenológica de motivación y su estrecha vinculación con la experiencia fáctica, puede

En rigor, tanto la ciencia como la filosofía proceden del mismo suelo: la experiencia fáctica de la vida. Sin embargo, aquello que las aleja reside en la actitud fundamental que cada una de ellas adopta respecto a esta experiencia primaria. La ciencia, al dejarse llevar por la tendencia a la objetivación, presume de conocer determinados ámbitos de la realidad con mayor seguridad, pero al comportarse de esta manera cede a la inclinación de la vida fáctica hacia la caída. Pues bien, la explicación que se ofrece en estas páginas sobre cómo tiene lugar la tendencia a la caída se asemeja en muchos aspectos a la de Barth y su crítica a la idolatría en la que cae la teología liberal cuando pretende explicar el fenómeno religioso con medios intramundanos:

> La mundanización y la autosuficiencia de la vida fáctica, el querer asegurarse la propia vida con medios intramundanos, lleva a una tolerancia de concepciones ajenas, mediante la cual se quiere obtener un nuevo aseguramiento. De ahí el furor actual por comprender configuraciones del espíritu, el furor por tipificar las formas vitales, las épocas culturales, que va hasta el extremo de creer que con ello se ha logrado el no va más. Se encuentra sosiego y deleite en la diversidad de la vida y sus formas. En este dominio universal de la comprensión se produce la expresión más acerada de la conciencia histórica actual. En este sentido, lo histórico colma la vida (actual). Lo que se ofrece como lógica de la historia y metodología de la historia no tiene sensibilidad alguna para la historicidad viva [*lebendigen Geschichtlichkeit*] que, por así decir, ha devorado nuestro existir (GA 60, 33; 65).

En cualquier caso, si el camino hacia la filosofía comienza con la experiencia fáctica de la vida, esta tiende en la misma medida a olvidar su punto de partida debido a su autosuficiencia y a su tendencia a la mundanización, a la necesidad imperiosa de asegurar la propia vida con medios

consultarse mi trabajo: Rocío Garcés Ferrer, "El concepto de motivación en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger", *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, vol. 35, núm. 2, 2018, pp. 439-458.

intramundanos. Dada esta tendencia de la vida fáctica a la caída, a la búsqueda de seguridad en la objetivación, el modo de acceso a la filosofía solo se puede lograr a partir de una "verdadera transformación radical" [*eigentliche Umwandlung*] (GA 60, 10; 45); además, para ello será necesario encontrar los "motivos" de este contra-movimiento en una "experiencia fundamental" [*Grunderfahrung*]. De hecho, esta transformación no puede conformarse con invertir el proceso de objetivación del conocimiento hacia una subjetivación psicológico-filosófica –como, por ejemplo, hace el neokantismo (Natorp)–, sino que deberá dinamitar de lleno el sistema categorial con el que hasta ahora la filosofía ha pretendido comprender la existencia: "Mediante la explicación de la existencia fáctica [*des faktischen Daseins*] saltará en pedazos el sistema categorial tradicional entero: tan radicalmente nuevas serán las *categorías de la existencia fáctica*" (GA 60, 54; 83).

La carencia originaria

A grandes rasgos podemos describir la experiencia fáctica de la vida de los primeros cristianos como suspendida entre dos acontecimientos fundamentales e igualmente imprevisibles: el fenómeno de "la proclamación" [*Verkündigung*] o *kerygma*; y el fenómeno de "la segunda venida del Señor" o *parousía*. Sucede, entonces, que la experiencia inmediata de la vida fáctica del cristiano no viene condicionada por una comprensión natural del tiempo, a partir de los sucesos biológicos del nacimiento y de la muerte. La comprensión que tiene del principio y del fin es redefinida desde un horizonte histórico: a partir del fenómeno de la conversión, el *genesthai* o el "haber llegado a ser" en Cristo, y del fenómeno temporal del adelantar la experiencia del fin o *parousía*. El primero de ellos, el "haber llegado a ser" cristiano, es narrado por Pablo en la Epístola a los Gálatas; y el segundo, el fenómeno de la *parousía*, al que me referiré después, aparece descrito en la Primera Epístola a los Tesalonicenses.

De entrada, en la Epístola a los Gálatas asistimos al relato de la "conversión" [*Bekehrung*] de Pablo. El "haber llegado a ser" [γενέσθαι] cristiano es un acontecimiento que tiene lugar en el seno de una experiencia originaria y no a través de las enseñanzas recibidas de una tradición histórica: "Hermanos, os aseguro que el evangelio predicado por mí no es un producto humano; pues yo no lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo" (Gal 1, 11-12). De acuerdo con ello, el apóstol nos muestra cómo el cristianismo se fundamenta a partir de sí mismo, obtiene de sí mismo su certeza sin tener en cuenta las formas religiosas previas (como, por ejemplo, el fariseísmo judaico); rompe radicalmente con el pasado y con toda comprensión no cristiana de la vida. A su vez, esta situación es posible, apunta al respecto el discípulo de Husserl, porque con la muerte de Cristo un tiempo ha terminado y ha irrumpido un nuevo siglo, un nuevo mundo o *αἰών*, y con él se inaugura una forma histórica de vivir la temporalidad marcada por la tensión escatológica de la segunda venida de Cristo.

De resultas, la actitud fundamental de Pablo se puede sintetizar, según Heidegger, en tres momentos esenciales: 1) la "autocerteza" [*Selbstgewissheit*] de la posición en su propia vida; 2) "la ruptura en su existencia [*Existenz*]"; 3) y "la comprensión históricamente originaria de su sí mismo y de su existencia [*Dasein*]" (GA 60, 73-74; 103). Desde esta actitud fundamental debe ser comprendida su misión apostólica: afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al mundo circundante. La proclamación determina así, históricamente, el inicio de la experiencia cristiana de la vida fáctica. Nos hallamos ante un modo singular de comprender la *génesis*, el nacimiento a la fe, cuyo acceso no puede ser garantizado de una vez por todas, sino que exige una constante re-actualización: "La experiencia cristiana y fáctica de la vida se determina históricamente por surgir con la proclamación, la cual afecta al hombre en un momento y luego está continuamente dada en la ejecución de la vida" (GA 60, 116-117; 146).

De ahí que Heidegger pueda definir el fenómeno fundamental de la vida fáctica cristiana desde la experiencia del γενέσθαι, el "haber llegado a ser" [*Gewordensein*] en Cristo, y el "saber" [εἰδέναι] que se deriva de dicha transformación. Ocurre, empero, que el fenómeno de la aceptación de la proclamación o de la palabra de Dios se da siempre en medio de una gran inseguridad y "tribulación" [ἐν θλίψει]. El "haber llegado a ser" cristiano determina tanto la comprensión fáctica de la existencia como el vínculo que Pablo mantiene con la comunidad de Tesalónica: "el haber llegado a ser" es la transformación *ya* acontecida en los tesalonicenses gracias a su predicación. Es así como el sentido temporal de este acontecimiento fundamental no se agota en un suceso del pasado (al que, por otro lado, nunca tendríamos acceso porque *siempre ya* habría acontecido), sino que ha de ser "co-experienciado" *cada vez* en el presente: "El haber llegado a ser [*Gewordensein*] no es, pues, un acontecimiento [*Vorkommnis*] cualquiera en la vida, sino que es constantemente co-experienciado [*miterfahren*], de tal modo que su ser ahora es su haber llegado a ser. Su haber llegado a ser es su ser ahora" (GA 60, 94; 123).[13]

Esto significa que la repetición [*Wiederholung*], que "es una cosa muy distinta de la repetición de un suceso natural" (GA 60, 93; 123), adquiere un papel decisivo por ser la tendencia y el motivo de la "comprensión histórico-ejecutiva". Con el cristianismo la repetición abandona definitivamente su acepción natural y se trasforma por completo, pues se trata de la paradójica repetición de aquello que es irrepetible porque solo tuvo lugar una vez. Con todo, a través de la repetición los tesalonicenses son partícipes, en un sentido

[13] Thomas Sheehan identifica en esta formulación un antecedente de la noción de facticidad y su determinación temporal en *Ser y tiempo* como el "haber-sido" [*Gewesenheit*] o el "siempre ya" [*immer schon*] que sigue siendo operativo en el presente; véase Thomas Sheehan, "Heidegger's Introduction to Phenomenology of Religion 1920-1921", *The Personalist*, vol. 60, núm. 3, 1979, p. 320. Asimismo, Theodore Kisiel ha señalado la similitud que hay entre el "haber llegado a ser" y el "pretérito perfecto a priori" en dicha obra; véase su "Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show", en *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*, (eds.) Th. Kisiel y J. van Buren, Albany, State University of New York, 1994, pp. 182-183.

vitalmente activo, de la actualización de la historia de la salvación gracias al *cómo* del comportamiento cristiano de la vida fáctica.[14] En una de sus observaciones al curso anota Heidegger: "La proclamación tiene que ser incesante porque lo *proclamado* no se puede 'asimilar' a algo mundano" (GA 60, 139; 166). Aquello que es proclamado no es otra cosa que el acontecimiento de la palabra de Dios en su hacerse anuncio, invitación e interpelación del acontecimiento de la salvación; es decir: aquello radicalmente otro al *tempo* del mundo y sus trajines cotidianos.

Ahora bien, es en este comportamiento vitalmente activo o eminentemente ejecutivo donde el joven *Privatdozent* da con aquel "motivo" que anunciaba al inicio de estas lecciones, un motivo originado en la experiencia vital que debía interrumpir la tendencia a la caída de la vida fáctica: se trata de una cesación o suspensión irrevocable que cambia radicalmente el sentido, el modo en el que uno vive; un vuelco absoluto [*absolute Umwendung*] que implica un giro hacia [*Hinwendung*] Dios y, en consecuencia, un alejamiento [*Wegwendung*] de los ídolos. Además, este giro absoluto del sentido de ejecución de la vida fáctica se explicita en dos direcciones: el "servir" [δουλεύειν] a Dios y el "aguardar" [ἀναμένειν] su llegada; un transformarse [*Wandel*] vitalmente ante Dios y un persistir [*Erharren*] en la fe, en la esperanza de la *parousía*: "El estar presente de Dios tiene una relación fundamental con el cambio vital [*Lebenswandel*], con el caminar por la vida [περιπατεῖν]. El aceptar es en sí mismo un cambio ante Dios" (GA 60, 95; 124).

¿En qué consiste esta transformación [*Wandel*] o cambio vital [*Lebenswandel*]? ¿Cómo afecta este nuevo comporta-

[14] Me refiero a su sentido ejecutivo o *Vollzugssinn*. Durante los años 1919-1922, Heidegger esquematiza formalmente el movimiento de la intencionalidad de la vida fáctica a partir de una triple dirección. Esto le permite radicalizar el a priori de correlación *nóesis-nóema* y comprender el fenómeno de la vida fáctica como una totalidad de sentido desde la "estructura originaria de la situación" (GA 58, 261; 267). Los tres sentidos de la intencionalidad son: el "sentido de referencia" [*Bezugssinn*] o "cómo" la vida refiere a lo experienciado en la situación; el "sentido de contenido" [*Gehaltssinn*] apunta al "qué" de lo así experienciado o al contenido del mundo; y el "sentido de ejecución" [*Vollzugssinn*] refiere a "cómo" se ejecuta el sentido de referencia (GA 60, 63; 92).

miento a la experiencia fáctica de la vida cristiana en su relación con el mundo circundante y el mundo compartido? En la respuesta a esta pregunta hallamos un primer indicio de lo que después será en *Ser y tiempo* el problema de la "modificación" o del paso de la impropiedad a la propiedad. A pesar de lo absoluto de esta transformación –puntualiza Heidegger–, la facticidad mundana permanece tal y como estaba, ya que cada uno deberá permanecer en el mismo estado en el que fue llamado (1 Cor 7, 17).[15] Para ejecutar el sentido de referencia de la fe, la experiencia radical de la llamada y de la conversión, el cristiano no necesita salir del mundo; en apariencia nada ha cambiado porque "todos los nexos ejecutivos primarios confluyen en Dios y se ejecutan ante Dios" (GA 60, 117; 146). Sin embargo, se trata de un Dios que nunca podrá servir de apoyo o de sostén a la experiencia cristiana de la vida (GA 60, 122; 151). Del mismo modo, el "aguardar" [*ἀναμένειν*], el persistir delante de Dios, no remite a las significatividades de un contenido futuro que tendrá lugar en algún momento determinado del tiempo, sino que refiere en cada caso al enigmático *Deus absconditus*.

Si bien la vida fáctica ha sido caracterizada desde el principio por su tendencia a apropiarse del contenido de

[15] El permanecer todo como estaba y, sin embargo, haberse transformado radicalmente define la dialéctica de la impropiedad y la propiedad en *Ser y tiempo*: "El *modo propio de ser sí mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existentiva del uno entendido como un existencial esencial*". Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 130; versión castellana: *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, p. 154. Comprobamos así que la propiedad no tiene un contenido distinto de la impropiedad. Como ahora veremos, lo propio no es otra cosa que la apropiación de lo impropio (el contenido del mundo) en su expropiación (desde la ejecución del *hos mé*). Por ello, tanto en el caso de la vida cristiana como en el caso del Dasein propio, lo importante no es el *qué*, que no varía en ninguna de las dos situaciones, sino el *cómo* son vividas (ejecutadas) las relaciones mundanas. Acerca del sentido de esta "modificación", véase Rudolf Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, París, PUF, 1994, pp. 33-36; y Jean-Luc Nancy, "La decisión de existencia", en *Un pensamiento finito*, trad. J. C. Moreno, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 102-104. Sobre el *hos mé* paulino en estas lecciones, véase Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, trad. A. Piñero, Madrid, Trotta, 2006, p. 42; Simon Critchley, *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, Londres-Nueva York, Verso, 2012, pp. 181-183.

las significatividades mundanas y a confundirse con ellas, para la vida fáctica cristiana estas nunca son dominantes. Las referencias al mundo circundante y a la significatividad vivida cobran sentido desde su ejecución y no a partir de la relevancia de su contenido. De ello se desprende que en la situación descubierta por el fenómeno de la conversión (el "haber llegado a ser cristiano"), las significatividades mundanas se transformen en bienes temporales y sean ejecutadas desde un sentido específicamente cristiano de la "negación" [ὡς μή]. En la Primera Epístola a los Corintios, Pablo proclama la limitación del tiempo y recomienda:

> Por tanto, los que tienen mujer vivan como si no [ὡς μή] la tuvieran; los que lloran, como si no [ὡς μή] llorasen; los que se alegran, como si no [ὡς μή] se alegrasen; los que compran, como si no [ὡς μή] poseyesen; los que gozan del mundo, como si no [ὡς μή] disfrutasen; porque este mundo que contemplamos está para acabar (1 Cor 7, 29-32).

A la luz de la temporalidad escatológica queda al descubierto la carencia originaria de la vida fáctica cristiana. Lo propio de la vida fáctica resulta indisociable de la expropiación inminente de toda propiedad quiditativa [*ousía*]; o como enseguida veremos: lo propio de la vida fáctica resulta indisociable de la des-realización de la presencia del presente en el instante [*kairós*] de la decisión. Todo el acento recae ahora en qué pueda significar aquí el prefijo "ex" de la expropiación por relación al "μή" en la negación cristiana del ὡς μή. De entrada, el μή o el "no" incide de forma singular en la tendencia a la ejecución característica de la vida fáctica, y además lo hace de tal suerte –advierte Heidegger– que el "ὡς μή" no debería traducirse por "como si" [*als ob*], al modo de un nexo objetivo que sugiere la idea de que "el cristiano debe desconectar [*ausschalten*] las referencias al mundo circundante" (GA 60, 120; 149).

En modo alguno se trata de la abstención característica de la *epoché* fenomenológica, de la "puesta entre paréntesis" [*Einklammerung*] o "desconexión" [*Ausschaltung*] de las refe-

rencias al mundo. Al contrario, se trata de la ejecución positiva de las referencias mundanas como bienes temporales. El μή o el "no" adquiere así, por paradójico que parezca, el sentido efectivo de "participar" [*Mitmachen*] activamente –ejecutiva, temporal e históricamente– en la experiencia vital; lo que implica a su vez "una retrorreferencia [*Rückbeziehung*] a la ejecución misma" y, por ello, significa todo lo contrario de la abstención (GA 60, 121; 150). Ni abstención ni renuncia, por tanto. Participación activa en la experiencia vital.[16] De hecho, sin esta comprensión ejecutiva de la vida fáctica, las significatividades de la vida gozarían de una relevancia decisiva y modificarían la conexión referencial; en cambio, "la dirección de sentido de la vida fáctica va en dirección contraria" (GA 60, 122; 150).

Aun así, esta situación ejecutiva sobrepasa la voluntad del cristiano, quien por sí mismo nunca podría procurarse los motivos para lograr el γενέσθαι; esto es: el "haber llegado a ser" cristiano no es algo que esté en sus manos, que él pueda o no pueda ser, sino que acontece siempre en el seno de una experiencia fundamental. El fenómeno de la acción de la gracia resulta en este caso determinante para entender la facticidad cristiana:

> El cristiano tiene la conciencia de que esta facticidad no puede obtenerse por sus propias fuerzas, sino que procede de Dios –fenómeno de la acción de la gracia. Una explicación de este nexo es muy importante. El fenómeno es decisivo para Agustín y Lutero. *Cfr*. 2 Cor 4, 7 y sig. [...] "Llevamos el tesoro (la facticidad cristiana) en vasijas de barro". Lo que nos es disponible solo a nosotros, los cristianos, no basta para la tarea de llegar a la facticidad cristiana (GA 60, 121-122; 150).

[16] Heidegger insiste en el grave malentendido que supone interpretar la ejecución fáctica del ὡς μή en términos éticos, como, por ejemplo, había hecho Nietzsche en su lectura de Pablo: "Los nexos [*Zusammenhänge*] de Pablo *no* deben ser entendidos *éticamente*. Por eso Nietzsche muestra un desconocimiento cuando le reprocha resentimiento" (GA 60, 120; 149). Por otro lado, una descripción más detallada de la "inversión" que experimenta la *epoché* fenomenológica en las primeras lecciones del joven Heidegger puede encontrarse en: Rocío Garcés Ferrer, "El concepto de motivación en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger", *op. cit.*, pp. 455-458.

En suma, Pablo nos presenta en sus epístolas un modelo de existencia cristiana que vive en el servicio a Dios y en la esperanza de la fe, en medio de la gran tribulación que genera la tensión escatológica, y que no se deja vencer por la búsqueda de seguridad –por la tendencia a la caída en la objetivación de las significatividades mundanas– gracias a la constante re-actualización ejecutiva de la experiencia de la fe, del "haber llegado a ser" cristiano. Pero, al mismo tiempo, la preeminencia del sentido ejecutivo de la experiencia fáctica nos ha puesto al descubierto la espina clavada en la carne: la facticidad de la vida, atesorada entre las frágiles paredes de unas "vasijas de barro", se reconoce a sí misma en su "debilidad" [*asthéneia*] y en su impotencia para acceder por sus propias fuerzas a la facticidad cristiana.[17]

La ex(a)propiación escatológica

El contenido dogmático de la Primera Epístola a los Tesalonicenses gira en torno al sentido de la *parousía*, el segundo fenómeno fundamental que determina la experiencia fáctica de la vida en el cristianismo primitivo. El significado de la *parousía* en el Nuevo Testamento es inédito y el cambio conceptual que introduce esta noción, subraya Heidegger, es esencial para comprender el modo en el que la vida cristiana vive el tiempo y la radicalidad con la que experimenta el sentido de lo histórico. Así, en griego clásico, παρουσία significa "venida" (presencia); en el Antiguo Testamento refiere a "la venida del Señor para el día del Juicio Final"; y en el judaísmo tardío "la venida del Mesías como representante de Dios". El significado que irrumpe con la fundación del cristianismo contiene una comprensión tan novedosa de la

[17] "Lo decisivo para Pablo no es ser objeto de la gracia –dice Heidegger por referencia a 2 Cor 12, 2-10–; lo pasa por alto y no da noticia de ello [...]. Pablo quiere ser visto solo en su debilidad y su tribulación [*Schwachheit und Bedrängnis*]" (GA 60, 98; 127); es decir, con "la espina clavada en la carne" (2 Cor 12, 7). Sobre el significado de la "debilidad" (*asthéneia*) en la Epístola a los Romanos, véase Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*, *op. cit.*, pp. 99-100; y Simon Critchley, *The Faith of the Faithless*, *op. cit.*, pp. 181-194.

temporalidad que transforma por completo la estructura del concepto; a saber: "La *re*-aparición del *ya* aparecido Mesías" (GA 60, 102; 130-131). En este "re-aparecer", en el *re*-apropiarse [*Wieder-holung*] de lo que *ya* se es [*genesthai*], gravita toda la tensión que encierra la experiencia originaria de la temporalidad cristiana; una desasosegante inquietud que se despliega a partir de una privación o carencia originaria: *entre* el "ya" de la salvación acontecida con la muerte y resurrección de Cristo y el "todavía no" de su realización en la *parousía* o su segunda venida.[18]

Por lo pronto, Heidegger nos previene del grave equívoco que supondría confundir la "esperanza" [*Hoffnung*] ante la *parousía* con la mera "expectativa" [*Erwartung*] ante un acontecimiento futuro que tendrá lugar en algún punto de la línea recta del tiempo, en un día y hora determinados. La estructura de la "esperanza" cristiana es por ello radicalmente distinta a todo "esperar" y así lo enfatiza en una de sus anotaciones: "La *esperanza* que tienen los cristianos no es sencillamente una fe en la inmortalidad, sino un *soportar* creyente fundado en la vida fáctica cristiana [...] el 'tener esperanza' [*Hoffnung haben*] y el mero 'esperar como actitud' [*einstellungsmässiges Erwarten*] son esencialmente diferentes" (GA 60, 151; 177). Lo realmente novedoso de su sentido reside, pues, en que la esperanza cristiana revierte en la propia vida, actúa en el tiempo presente [*ho nyn kairós*] bajo la forma de un resistir en la debilidad y un sostenerse en medio de una gran tribulación e inseguridad, a la par que

[18] En las lecciones de 1921-1922, Heidegger empleará la palabra alemana "*Darbung*" como traducción de los términos latinos *privatio* y *carentia* con los que Lutero había traducido, a su vez, la *stéresis* aristotélica: "'*Privación*' ['Darbung'] [*privatio, carentia*] es el modo fundamental de referencia y de ejecución del sentido de ser de la vida" (GA 61, 90). Y en el *Informe Natorp* identificará la tensión temporal *entre* el "ya" y el "todavía no" con la *stéresis* aristotélica (GA 62, 383-384; 69). Por su parte, Agamben diferencia, en su lectura de la Epístola a los Romanos, entre mesianismo y apocalipsis para definir el tiempo apremiante en el que vive el cristianismo primitivo. De tal modo que el tiempo mesiánico no trata del final del tiempo, sino del tiempo del final: "Lo que interesa al apóstol no es el último día, no es el instante en el que concluye el tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabarse [*ho kairós synestalmenos estín*]: 1 Cor 7, 29: 'El tiempo se abrevia' o, si lo desean, el tiempo que resta entre el tiempo y su final". Giorgio Agamben, *El tiempo que resta*, *op. cit.*, p. 68.

abre el porvenir [*Zukunft*] y hace posible la historicidad, la maduración del tiempo [*Zeitigung*] que es propio de la vida fáctica cristiana. A diferencia del judaísmo tardío, que interpreta la espera del Mesías por relación a un acontecimiento futuro, a una aparición a la que asistirán otros hombres, para el cristiano lo decisivo es el ahora de la trama ejecutiva en la que propiamente él se encuentra y en el que debe tomar una decisión; solo así, desde este nexo ejecutivo con Dios, surge la temporalidad [*Zeitlichkeit*] en sentido originario.

De ahí que la respuesta ofrecida por Pablo a la pregunta por "cuándo" tendrá lugar la *parousía* (1 Tes 5, 1-12) se encuentre muy alejada de un tratamiento gnoseológico e intramundano, y se centre por el contrario en la descripción de "dos modos de vida" contrapuestos, dos modos de establecer una vinculación ejecutiva con Dios: de un lado se encuentran aquellos que buscan "paz y seguridad" en el mundo (1 Tes 5, 2-3) y responden al "cuándo" a través del "qué"; y de otro, aquellos que viven "despiertos, en alerta y en tensión" la esperanza ante la *parousía* (1 Tes 5, 6) y soportan la indeterminación del "cuándo" sin objetivarlo. Lo decisivo, insiste Heidegger, radica en "cómo me comporto respecto a este acontecimiento en la propia vida" (GA 60, 99; 128), ya que solo desde este comportamiento fundamental brota el sentido del cuándo: el tiempo [χρόνος, *Zeit*] y el instante [καιρός, *Augenblick*].[19] El comportamiento respecto

[19] En la conferencia "El concepto de tiempo" (1924), Heidegger empleará para definir la muerte los mismos adjetivos kairológicos que había utilizado para describir la esperanza ante la *parousía*; a saber: la muerte es la posibilidad "inminente" [*Bevorstehen*], "cierta" [*Gewissheit*] e "indeterminada" [*Unbestimmtheit*]; (véase GA 64, 116; 43-44). En ambos casos la indeterminación del "cuándo" es proporcional a lo absoluto de su certeza; en ambos casos, también, aquello que está en juego no es tanto el fenómeno de la *parousía* o de la muerte cuanto el porvenir [*Zukunft*] abierto por su estructura anticipativa e imprevisible. No obstante, el paralelismo es más difícil de establecer cuando la muerte deja de ser un acontecimiento [*Vorkommnis*], como sí lo era la *parousía*, para convertirse en el garante ontológico de la propiedad; posibilidad señalada o posibilidad de la radical imposibilidad, pero posibilidad al fin y al cabo. Véase Cristian Ciocan, "*Heidegger, l'attente de la parousie et l'être pour la mort*", en *Studia Phaenomenologica*, núm. especial: *Philosophical Concepts and Religious Metaphors: New Perspectives on Phenomenology and Theology*, 2009, pp. 179-193; Claude Romano, *El acontecimiento y el mundo*, trad. F. Rampérez, Salamanca, Sígueme, 2012, pp. 36-39, 260 y ss.

a la propia vida es la única respuesta que Pablo ofrece a la pregunta por el "cuándo" de la *parousía*:

> Según cómo la παρουσία está en mi vida, esta señala hacia la ejecución de la vida misma. El sentido del "cuándo", del tiempo en el cual Cristo vive, tiene un carácter del todo especial. Antes lo hemos caracterizado formalmente: "La religiosidad cristiana vive la temporalidad". Es un tiempo sin orden propio y sin lugares fijos, etc. A partir de cualquier concepto objetivo del tiempo es imposible dar con esa temporalidad. El "cuándo" no es aprehensible de ningún modo objetivamente (GA 60, 104; 132).

La actitud de la vida cristiana respecto a la *parousía* se caracteriza por una profunda y constante inseguridad, que es a su vez fruto de la verdadera preocupación [*Bekümmerung*] por la capacidad de llevar a cabo las obras de la fe y el amor y de soportar la debilidad de la vida hasta el día decisivo. Es más, solo a través del incremento de esta tensión, del resistir en medio de las penurias y necesidades [*die Nöte*] de la vida, es posible "tener" a Dios, establecer un vínculo activo con Él:

> La exigencia fundamental de tener a Dios es lo contrario de toda mala mística. Lo decisivo no es la inmersión mística y el esfuerzo excepcional, sino el soportar la debilidad de la vida [*das Durchhalten der Schwachheit des Lebens*]. La vida no es para Pablo una mera secuencia de vivencias, ella *es* solo en la medida en que él la *tiene*. Su vida pende entre Dios y su vocación. Los modos del "tener" la vida misma, que pertenecen a la ejecución de la vida, acrecientan aún más la penuria [*Not*] [θλίψις] (GA 60, 100; 129).

La experiencia de la *parousía*, a diferencia del "entusiasmo" que se deriva de "la mala mística", intensifica la debilidad, el desasosiego y la inseguridad de la vida fáctica. Ocurre, por ello, que cuanto más se ejecuta el "tenerse" de la propia vida, tanto más se acrecientan sus carencias y la conciencia de su pobreza originaria. En otras palabras: lo *propio* de la vida

fáctica se nos revela ahora como la inquietud de la movilidad histórica, como la movilidad de su constante *ex(a)propiación*. Al punto que cuanto más se apropia ejecutivamente la vida fáctica de sí misma, tanto más se abisma en la lucidez de ese extraño "saber" sobre sí que es la "autocomprensión" de su propia expropiación.

Como ya habíamos avanzado, la esperanza cristiana ante la *parousía* no puede estar sujeta a la mera expectativa, sino al tiempo de la vida fáctica que vive el instante. En este sentido, el *kairós* nunca puede ser concebido como un objeto determinado de la espera; bien al contrario, es su irrupción inadvertida la que pone de manifiesto la trama histórica de la vida. Sucede, en efecto, que la *parousía* es experimentada por el cristiano desde el "ahora" del tiempo presente; pero ese "ahora" no tiene nada que ver con la presencia del presente [*ousía*], sino con el instante indeterminable, indisponible e incalculable que genera una inmensa inseguridad. No se trata, en suma, de delegar y posponer la responsabilidad por la propia existencia en un futuro que algún día será presente, sino de la incursión súbita e inesperada del tiempo kairológico en el presente de la decisión. Por ello dice Heidegger que "la vida cristiana no es rectilínea sino quebrada" (GA 60, 120; 149), se hace a sí misma a base de rupturas, de decisiones que fracturan el tiempo cronológico y detienen la tendencia de la vida fáctica a la caída, para volver, una y otra vez, en un sentido ejecutivo, sobre sí.

Resulta, pues, que según esta concepción escatológica de la propiedad (muy alejada también de la acepción griega de la *ousía* como "bienes patrimoniales, riqueza, posesiones, propiedad o hacienda"), la vida fáctica se "tiene" a sí misma en tanto que aspira a la salvación personal, pero este "tenerse" solo puede acontecer, paradójicamente, en un estado de permanente inseguridad; a saber: en la situación de absoluta indecibilidad en la que tiene lugar toda decisión kairológica. Justo por ello, cuanto más se ejecuta la vida en su "tenerse", en su saberse ejecutivamente referida al enigmático *Deus absconditus*, más incrementa su tribulación, su debilidad y su impotencia; es decir: la conciencia de "no-

poder-tenerse" a sí misma de una vez por todas y por sus propios medios. En definitiva, con el cristianismo se inaugura la *Vollzugsgeschichte*, se experimenta por primera vez la "historicidad viva" [*lebendigen Geschichtlichkeit*], la experiencia ejecutiva e histórica de la constante ex(a)propiación de sí.[20]

Lo propio en cuestión

Llegados a este punto cabe preguntarse: ¿hay un tipo de verdad que sea *propio* de la vida fáctica? ¿Cómo es posible vivir (en) la verdad ejecutiva y existencial que exige la *phaenomenologia crucis*, a diferencia de la verdad teorética y contemplativa de la *phaenomenologia gloriae*? ¿Hay un tipo de verdad *propiamente* cristiana? Y si así fuera, ¿cómo se *apropia* filosóficamente de ella la fenomenología hermenéutica de la vida fáctica?[21]

Con anterioridad a que Heidegger redescubra el potencial ontológico de la *alétheia* griega durante su etapa docente en Marburgo, la dialéctica entre encubrimiento y mostración

[20] Probablemente sea Jacques Derrida quien más haya insistido en la afinidad que existe entre "lo propio" y "la proximidad de la presencia" en la filosofía de Heidegger. Dice así en una nota: "Lo originario, lo auténtico está determinado como lo *propio* [*eigentlich*], es decir, lo *próximo* (propio, *proprius*), el presente en la proximidad de la presencia a sí [*le présent dans la proximité de la présence à soi*]. Se podría mostrar cómo este valor de proximidad y de la presencia a sí intervienen, en el principio de *Sein und Zeit* y en otras partes, en la decisión de plantear la cuestión del sentido del ser a partir de una analítica del *Dasein*. Y se podría mostrar el peso de la metafísica en una decisión semejante y en el crédito concedido aquí al valor de la presencia a sí. Esta cuestión puede propagar su movimiento hasta todos los conceptos que implican el valor de "propio" [*Eigen*, *eigens*, *ereignen*, *Ereignis*, *eigentümlich*, *Eignen*, etc.]". Véase Jacques Derrida, "*Ousia et grammè. Note sur une note de Sein und Zeit*", en *Marges de la philosophie*, París, Les Éditions de Minuit, 1972, p. 74, n. 26. Con todo, he querido mostrar aquí cómo justo en este caso –el del sentido de lo *propio* y la *propiedad*– asistimos a una "complicación originaria del origen" que vuelve cuanto menos problemática la cita anterior. Respecto a esta "*complication originaire de l'origine*", véase Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París, PUF, 1990, pp. VI-VII, 12.

[21] En las clases del semestre de invierno de 1923-1924 afirmará con rotundidad el pensador alemán: "Solo una vez surgió un nuevo intento de dar a la idea de verdad un nuevo sentido: en el *Nuevo Testamento* y, apoyándose en él, en *Agustín*" (GA 17, 125; 132). Se trata, además, de un tipo de verdad que "pertenece a la 'existencia'"; y añade: "Es la cuestión agustiniana de la relación entre *veritas* y *vita*" (GA 17, 120; 127).

tiene lugar en el seno de una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica que, inspirada en las *Confesiones* de Agustín, es definida como *cura* o "preocupación" [*Bekümmerung*]. En este contexto, y al igual que sucedía en su lectura de las epístolas paulinas, tanto la *veritas* como el "saber" que de ella se desprende resultan indisociables de la dimensión ejecutiva de la experiencia vital. De tal suerte que la *dynamis* histórica de la facticidad, la movilidad ex(a)propiadora que define la experiencia fáctica de la vida cristiana, encuentra una primera cristalización categorial en la fenomenología agustiniana del *curare*.

A lo largo de las lecciones del semestre de verano de 1921, tituladas "Agustín y el neoplatonismo", el joven profesor de Friburgo se propone recuperar de su desfiguración axiológica una acepción del *curare* –el *curare* como *quaero*, como un querer, un buscar y un cuestionar radicales– que ahonde en el sentido vitalmente histórico de la experiencia fáctica del cristianismo primitivo. De ahí que esta fenomenología se articule desde el principio según una peculiar tensión dialéctica, que expresa el comportamiento intencional de la vida fáctica a partir de una doble movilidad: la *ruina* [*Ruinanz*] o la movilidad fundamental del encubrimiento y la expropiación de sí, por un lado, y, por otro, la contra-movilidad de la *quaestio* [*Fraglichkeit*] que hace posible la paradójica mostración y apropiación de sí. No es, por tanto, mera casualidad que aquellas categorías "tan radicalmente nuevas", con las que "saltaría en pedazos el sistema categorial tradicional entero" (GA 60, 54; 83), sean de proveniencia *latina* y, más en concreto, de origen agustiniano.

Esta doble movilidad se halla asimismo intrínsecamente vinculada a dos modos fundamentales de ejecutar o de vivir (en) la verdad: de una parte, la movilidad de la *ruina* o la movilidad de la huida que conlleva el temor y el odio a la verdad, motivo por el cual la vida se vuelca en una *curiositas* sin fin por el contenido del mundo; y de otra, la contra-movilidad de la puesta en cuestión de sí misma como *res*, como un ente intramundano más, que lleva implícito el amor a la *veritas* y a la *beata vita*. Pues bien, justo en el centro del libro

X de las *Confesiones*, Agustín introduce la noción cristiana de verdad o *veritas redarguens*. Se trata de la verdad que pone en cuestión la propia facticidad y solo así la transforma (*facere veritatem*), de una verdad distinta de la verdad de origen griego o *veritas lucens*, que es la verdad que ilumina y que aquí aparece asociada a la visión y a la curiosidad:

> De tal modo aman los hombres la verdad que quienes aman algo que no es la verdad quisieran que esto que aman fuese la verdad. Y como no quieren ser engañados, tampoco quieren convencerse de que están equivocados; por eso odian la verdad, por causa de aquello mismo que aman en lugar de la verdad. Aman la verdad cuando resplandece, la odian cuando les pone en cuestión [*amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem*]. Porque como no quieren ser engañados y quieren engañar, la aman cuando se hace patente a sí misma y la odian cuando les descubre. Pero ella les dará su merecido descubriéndolos contra su voluntad; a ellos, que no quieren ser descubiertos por ella, sin que a su vez esta se les manifieste (Conf X, 23, 34).[22]

Es precisamente el odio y el miedo que los hombres muestran ante la *veritas redarguens*, ante el acontecer de la verdad que les pone en cuestión y les descubre en contra de su voluntad, lo que explicaría la relación adversativa que la vida fáctica guarda con su "verdad existencial" y la tendencia fundamental a la ruina. Heidegger identifica aquí la "verdad existencial" con el modo de "tenerse" a sí misma; a saber: lo que la vida "es" desde el punto de vista de *cómo* se "tiene" a sí misma (GA 60, 195; 48). Y en una nota equipara la "verdad existencial" con la *veritas* y *beata vita* agustiniana (GA 60, 200; 53, n. 34). O expresado a la inversa: la movilidad de la ruina sería el modo fenoménico más inmediato a través del cual se manifestaría, oblicua y ejecutivamente, el amor de la

[22] Emmanuel Levinas también advirtió que con la *veritas redarguens* Agustín apuntaba en sus *Confesiones* a un tipo de verdad ética que excedía la dimensión ontológica de la *veritas lucens*. Véase Emmanuel Levinas, "Ethics of the Infinite", en *Debates in Continental Philosophy*. *Conversations with Contemporary Thinkers*, (ed.) R. Kearney, Nueva York, Fordham University Press, 2004, pp. 76-77.

vida fáctica por la verdad. En ese sentido comenta el joven profesor: "[Odian la verdad] cuando pone en cuestión su propia facticidad y su existencia" (GA 60, 201; 54). Y añade: "Pero ¿qué consigue el hombre de este modo? Que la verdad permanezca oculta, aunque él no lo esté ante ella [...]. Incluso en este atrincherarse contra la verdad, en este cerrarse a ello, el hombre la ama más que al error, esforzándose así por la *beata vita*" (GA 60, 201; 54).[23]

Advirtamos de momento que del sentido de la *veritas redarguens* y de la puesta en cuestión radical de la propia facticidad va a depender el significado de la *propiedad*; y con ello la dinámica ex(a)propiadora del "perderse" y del "tenerse" la vida fáctica a sí misma. Es más, el discípulo de Husserl descubre en las *Confesiones* un modo de acceso al "mundo del sí mismo" [*Selbstwelt*] que sería *in verso* respecto al practicado por Descartes en sus *Meditaciones*: la intensificación vital del desasosiego mediante la puesta en cuestión radical de sí mismo.[24] Así, a diferencia de la certeza teórica lograda por el *cogito* tras la suspensión de la duda hiperbólica en la Segunda Meditación, el *crede ut intelligas* agustiniano nos invitaría no tanto a *suspender* cuanto a *ejecutar* la *quaestio* desde la experiencia vital en su conjunto.[25]

[23] Esta relación adversativa con la "verdad existencial" jugará un papel determinante en el argumento y desenlace de *Ser y tiempo*, donde conviven, a la vez, la verdad neotestamentaria y la griega: la "tendencia al encubrimiento" [*Verdeckungstendenz*] y la "transparencia" [*Durchsichtigkeit*] de la existencia; y el "ocultamiento" [*Verborgenheit*] y la verdad como "desocultamiento" [*Unverborgenheit*].

[24] En una carta dirigida a Karl Löwith el 13 de septiembre de 1920, Heidegger le expresa su intención de "invertir" el *cogito sum* cartesiano: "Respecto al 'cogito', *toda la filosofía cristiana* se vuelve cuestionable para mí, hasta el punto de que quiero verla *al revés*, mirarla, por así decir, *in verso*. Solo es importante que conozcas algo de los tratados metafísicos y de las *Regulae*, de tal modo que podamos estudiar la perversidad de la resolución epistemológica". Véase Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, p. 554, n. 10.

[25] En las lecciones del semestre de invierno de 1919-1920, Heidegger incide en la honda comprensión que tenía Agustín del "mundo del sí mismo" frente al pensador francés: "Agustín vio el mundo del sí mismo de manera más profunda que Descartes, porque este último se dejó influir por la ciencia natural moderna. Sus palabras '*crede ut intelligas*' quieren decir: el sí mismo debe realizarse primero en la plenitud de la vida antes de poderla conocer" (GA 58, 205; 215).

Ocurre, entonces, que la *quaestio* agustiniana despunta en estas clases como la contrafigura existencial del *dubitare* metódico cartesiano. Mientras la primera agudiza la inquietud de la dinámica implícita a la ex(a)propiación de sí (el *cor inquietum*) y deberá ser reiterada una y otra vez; la segunda tiene por objeto la búsqueda de seguridad en la autocerteza epistemológica y objetiva del *cogito* (el *ens certum et inconcussum*), y por eso puede limitarse a ser practicada solo una vez en la vida.[26] En la misma medida, de estos dos modos tan disímiles de ejecutar la *skepsis* –el *dubitare* teórico y la *quaestio* existencial– se derivan dos formas muy diferentes de "tenerse" a sí mismo. Al punto que, advierte Heidegger en una de sus notas, concebir el "radical tenerse a sí mismo" [*radikale Sichselbsthaben*] como un "solipsismo hiperreflexivo" sería algo absolutamente errado; el "sí mismo" solo es el de la plena facticidad histórica, el sí mismo en el mundo en el que vive, y el "tener" no debe ser comprendido como "algo momentáneamente quietista y contemplable, sino histórico-ejecutivo" (GA 60, 254-255; 111).

Más aún, a diferencia de la duda metódica, para cuya ejecución resulta *indistinto* el momento y el lugar, la ejecución de la *quaestio* es *indecidible*, ya que solo puede acontecer en el seno de una experiencia fundamental, en una situación vital extrema donde el sí mismo se experimenta de forma radical porque, más allá o incluso en contra de su voluntad, es puesto en cuestión sin subterfugios ni posibilidad alguna de huida:

> En la preocupación más radical por sí mismo [*radikalsten Selbstbekümmerung*], que es la genuina, se hace patente la *violencia más inhóspita* de la *tentatio*. De tal modo que por primera vez se gana la situación más radical de la experiencia de sí mismo [*radikalste Selbsterfahrungssituation*], en una dirección de la

[26] Heidegger tildará, en sus clases del semestre de invierno de 1923-1924, el desplazamiento cartesiano de lo *verum* a lo *certum* de "preocupación por el sosiego" (*Sorge der Beruhigung*) y de "pelagianismo extremo del conocer teórico" (GA 17, 225 y 228; 224 y 226). De ahí se desprende, *per negationem*, el cariz desasosegante que conserva la *veritas redargens* en Agustín.

consideración en la que el sí mismo no sabe ya hacia dónde tirar ni cómo habérselas consigo – *quaestio mihi factus sum*. ¡*Cfr*. cap. 40, final! (En última instancia, "lo que yo soy", mi "facticidad" es la *tentación más fuerte* y el contragolpe contra la existencia y el existir) (GA 60, 253; 109-110).

Así pues, Heidegger localiza esta *terra difficultatis* en el relato agustiniano de los tres modos de la *tentatio*, y se detiene especialmente en la *ambitio saeculi*, una de las más aceradas descripciones fenomenológicas de la intensificación del mundo del sí mismo como ex(a)propiación de sí. Aquello que realmente está en juego detrás del análisis fenomenológico de la ambición mundana es la comprensión histórica y fáctico-existencial del "radical tenerse a sí mismo" como inversión del modo teórico y reflexivo instaurado por Descartes.[27] Además, en la *ambitio saeculi* la propia significatividad [*Eigenbedeutsamkeit*] se convierte en el *finis delectationis*. De tal suerte que el peligro de autoengaño o la ocultación ante sí mismo alcanza el punto más álgido, y en ese sentido podemos considerarlo un anticipo de lo que en *Ser y tiempo* será la distinción entre el "uno mismo" y el "sí mismo".

En la *ambitio saeculi* se nos describe, en efecto, cómo el alma humana se concede una relevancia excesiva [*Selbstwichtignahme*], se convierte en objeto de su propio placer y se encubre a sí misma tras una representación mundana que oculta su verdadera significación fáctica: la carencia originaria o el hecho de ser "nada" ante Dios (GA 60, 235; 91).[28] Se trata de la preocupación impropia por uno mismo,

[27] En los apuntes de Oskar Becker podemos leer: "Las ideas de Agustín fueron aguadas por Descartes. La autocerteza y el tenerse-a-sí-mismo en el sentido de Agustín es algo completamente distinto de la evidencia cartesiana del '*cogito*'" (GA 60, 298; 154).

[28] En el libro X de las *Confesiones* coexisten dos modos opuestos de buscar a Dios y de tenerse a sí mismo. En el primero de ellos (capítulos 1-19), Dios es concebido como un objeto al que se puede acceder intuitivamente; tras el fracaso del primero, el segundo ensaya el camino inverso: Agustín es quien busca presentarse ante Dios desde la puesta en cuestión de sí mismo (capítulos 20-39). Como ha señalado Coyne, Heidegger prioriza el segundo sobre el primero, de tal forma que solo desde la puesta en cuestión radical de sí mismo, como la *nihilización* de toda representación mundana de sí mismo, es posible "tenerse" ejecutivamente. Véase Ryan Coyne,

según la cual uno se aferra desesperadamente a la representación social de sí mismo como si fuese un ídolo. La ejecución de la referencia a sí mismo desde el mundo del sí mismo se realiza aquí de manera indubitable y autosuficiente: desde la relevancia que cobran los contenidos y las representaciones mundanas sobre uno mismo y no a partir de la ejecución de su sentido existencial, hasta el punto de que la historicidad es cancelada.

En cambio, para Agustín la vida no es "un paseo y precisamente es la ocasión menos adecuada para darse importancia" (GA 60, 205; 58); bien al contrario, la vida humana sobre la tierra es toda ella tentación: una tensión permanente y una incesante movilidad que no puede hallar reposo en sí misma porque no es origen ni fundamento de su propia existencia. La delgada línea que separa la preocupación por sí mismo [*Selbstbekümmerung*] del darse importancia [*Selbstwichtignahme*] se vuelve indiscernible en la *ambitio saeculi*. Por ello, el tenerse a sí mismo se ejecuta siempre desde la situación de radical indecibilidad que vimos surgir con el cristianismo primitivo: "Agustín –concluye Heidegger– ve claramente la dificultad y lo en último término "angustiante" [*Beängstigende*] de la existencia en semejante tenerse a sí mismo (en la plena facticidad)" (GA 60, 241; 98).[29]

En esto consiste a la postre lo *propio* en cuestión, en el doble movimiento de la *expropiación* de la presencia a sí [*ousía, res cogitans*] y de la *apropiación* de la carencia originaria [*nihil*]. A la inversa que Descartes, el tenerse a sí mismo no puede asegurarse de una vez por todas en el ejercicio teórico del *cogito* y en su certeza apodíctica como *res cogitans*, sino que debe realizarse, cada vez, en la incertidumbre e indecibilidad ejecutiva del *sum*. O dicho de otro modo: la vida fáctica descubre que ha de apropiarse ejecutivamente de su

Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2015, pp. 62 y ss.

29 La ambigüedad que rodea a la ejecución del tenerse o la inseguridad que supone vivir en una constante escisión es expresada por la *molestia*: el peso de la vida aumenta, nos dice Heidegger, "*cuanto más vive la vida*" y "*cuanto más accede la vida a sí misma*"; es decir: "Cuanto más experimenta la vida que aquello que está en juego en su plena ejecución propia es ella misma, su *ser*" (GA 60, 242-243; 99-100).

carencia originaria a través de la experiencia histórica de la escisión, el cuestionamiento radical y la *annihilatio* de la representación mundana de sí misma como *res*. Y en esa ex(a) propiación ejecutiva, en ese "tenerse" consiste su paradójica autodonación: paradójica porque ningún "qué" o contenido del mundo, ninguna representación o cosa [*res*, *vorhanden*], viene a presencia.

Justo porque el ser de la vida fáctica no se manifiesta bajo el modo de la presencia a sí y no se ofrece por tanto a la visión [*veritas lucens*], la fenomenología hermenéutica ha de sacar a la luz la *fenomenalidad* y la movilidad que conlleva la paradójica manifestación, que no presencia, de su ausencia; esto es: la historicidad implícita al despliegue ejecutivo de su sentido, a los modos de perderse y de tenerse a sí misma [*veritas redarguens*]. De ahí que cuando la vida fáctica se pone en cuestión no accede, como Descartes en sus *Meditaciones*, a la seguridad y tranquilidad que le proporciona la *certitudo* del *ens certum*, la indubitabilidad del *cogito*, sino que se abre paso su carencia originaria: la inseguridad e intranquilidad del tener que decidirse cada vez por su propio ser, sin saber nunca con certeza, como Agustín testimonia en sus *Confesiones*, "de qué lado está la victoria" [*ex qua parte stet victoria nescio*] (Conf X, 28, 39).

Bibliografía

Abreviaturas de las obras de Martin Heidegger

GA 17 = *Einführung in die phänomenologische Forschung*
GA 58 = *Die Grundprobleme der Phänomenologie*
GA 60 = *Phänomenologie des religiösen Lebens*
GA 61 = *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*
GA 62 = *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*
GA 64 = *Der Begriff der Zeit*

Otras obras citadas del mismo autor

HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, (ed.) F.-W. v. Herrmann *Gesamtausgabe*, GA 17, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1994. (Versión castellana: *Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J.-J. García Norro, Madrid, Síntesis, 2008.)

____, *Grundprobleme der Phänomenologie*, (ed.) H.-H. Gander, *Gesamtausgabe*, GA 58, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1993. (Versión castellana: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, trad. F. de Lara, Madrid, Alianza Editorial, 2014.)

____, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, (eds.) M. Jung, Th. Regehly y C. Strube, *Gesamtausgabe*, GA 60, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1995. Incluye *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, pp. 1-156. (Versión castellana: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. J. Uscatescu, Madrid, Siruela, 2005). Y *Augustinus und der Neuplatonismus*, pp. 157-299. (Versión castellana: "Agustín y el neoplatonismo", en *Estudios sobre mística medieval*, trad. J. Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 11-155.)

____, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, (eds.) W.

Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe*, GA 61, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1985.

____, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, (ed.) G. Neumann, *Gesamtausgabe*, GA 62, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2005. Incluye *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, pp. 345-419. (Versión castellana: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*, trad. J. Adrián Escudero, Trotta, Madrid, 2002.)

____, *Der Begriff der Zeit*, (ed.) F.-W. v. Herrmann, *Gesamtausgabe*, GA 64, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2004. Incluye *Der Begriff der Zeit* (Vortrag 1924), pp. 105-125. (Versión castellana: *El concepto de tiempo*, trad. J. Adrián Escudero y R. Gabás, Madrid, Trotta, 1999.)

____, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1993. Reeditado en GA 2: *Sein und Zeit*, (ed.) F.-W. v. Herrmann, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1977. (Versión castellana: *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003.)

____, y Blochmann, Elisabeth, *Biefwechsel 1918-1969*, (ed.) J. W. Storck, Marbach am Neckar, Deutschen Literaturarchiv, 1989.

Otras obras citadas

Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, trad. A. Piñero, Madrid, Trotta, 2006.

Agustín de Hipona, *Confesiones*, en *Obras de san Agustín* (vol. II), (ed.) y trad. A. C. Vega, Madrid, BAC, 2005.

Barash, Jeffrey Andrew, "The Theological Roots of Heidegger's Notion of Historical Meaning", en *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1988, pp. 165-191.

Bernet, Rudolf, *La vie du sujet. Reserches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, París, PUF, 1994.

Buren, John van, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*, Bloomington-Indianápolis, Indiana University Press, 1994.

Ciocan, Cristian, "Heidegger, l'attente de la parousie et l'être pour la mort", en C. Ciocan, *Philosophical Concepts and Religious Metaphors: New Perspectives on Phenomenology and Theology*, Studia Phaenomenologica, Special Issue, 2009, pp. 179-193.

Coyne, Ryan, *Heidegger's Confessions. The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2015.

Critchley, Simon, *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, Londres-Nueva York, Verso, 2012.

Crowe, Benjamin D., *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Bloomington-Indianápolis, Indiana University Press, 2006.

Derrida, Jacques, "*Ousia* et *grammè*. Note sur une note de *Sein und Zeit*", en *Marges de la philosophie*, París, Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 31-78.

____, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, París, PUF, 1990.

Garcés Ferrer, Rocío, "El concepto de motivación en la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 35 (2), 2018, pp. 439-458.

____, "El desasosiego como *Lebensgefühl* de la vida fáctica. La impronta de Agustín en el joven Heidegger", *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, vol. 74, núm. 281, 2018, pp. 639-659.

Gethmann, Carl-Friedrich, "Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu *Sein und Zeit*", *Dilthey-Jahrbuch*, núm. 4, 1986/87, pp. 27-52.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1993.

____, “Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show”, en (eds.) J. van Buren y Th. Kisiel, *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*, Albany, State University of New York Press, 1994, pp. 175-195.

Lara, Francisco de, *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Friburgo-Múnich, Karl Alber, 2008.

Levinas, Emmanuel, “Ethics of the Infinite”, en (ed.) R. Kearney, *Debates in Continental Philosophy. Conversations with Contemporary Thinkers*, Nueva York, Fordham University Press, 2004, pp. 65-84.

Lutero, Martín, “Controversia de Heidelberg (1518)”, en *Obras*, (ed.) T. Egido, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 74-85.

Nancy, Jean-Luc, “La decisión de existencia”, en *Un pensamiento finito*, trad. J. C. Moreno, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 83-114.

Pöggeler, Otto, “Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt”, en (eds.) A. Denker, H.-H. Gander y H. Zaborowski, *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Friburgo-Múnich, Karl Alber, 2004, pp. 185-196.

Rodríguez, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.

Romano, Claude, *El acontecimiento y el mundo*, trad. F. Rampérez, Salamanca, Sígueme, 2012.

Sheehan, Thomas, “Heidegger’s Introduction to Phenomenology of Religion 1920-1921”, *The Personalist*, vol. 60, núm. 3, 1979, pp. 312-324.

Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004.

"Lo abierto" en Hölderlin como espacio de la *Lichtung*

Helena Cortés Gabaudan *

En comparación con otros asuntos, poca es la atención que la crítica especializada ha prestado a la estructura narrativa sobre la que se cimenta el sentido de la poesía madura de Hölderlin, si dejamos aparte las numerosas aportaciones sobre la conocida estructura tríadica inspirada en Píndaro, visible en numerosas composiciones, y por otro lado la "alternancia de tonos poéticos" que subyace a varias obras y que sí ha interesado a la crítica,[1] así como otros motivos y formas conceptuales varias que algunos autores también consideran inspirados por Píndaro.[2] En cuanto al posible paralelismo entre la construcción misma de Píndaro de sus odas y la de los poemas del Hölderlin maduro es un asunto complejo y que rebasa el propósito de este trabajo.[3]

* Universidad de Vigo, España.

[1] Peter Szondi se fija en el tono "ingenuo" de los himnos tardíos, que relaciona, a su vez, con Píndaro.

[2] Vid. Martin Vöhler, "Zur poetischen Struktur in Hölderlins 'Hymnik'", en *Hölderlin Jahrbuch 2000/2001*, p. 50 y ss. Este autor considera que la manera de usar Hölderlin el Yo lírico en sus himnos tardíos guarda muchas semejanzas con lo que hace Píndaro en sus epinicios: en el uso enfático del Yo lírico, en los viajes imaginarios a lugares míticos (Píndaro se sube al carro de las musas para viajar al lugar de los hechos que describe), en los bruscos finales de los poemas, dejando abierto algo al futuro (Píndaro también hace promesas de futuro al concluir) y ,en general, en las fórmulas de transición y ruptura, a veces comentando la insuficiencia del poema (como Píndaro, que habla de la dificultad de su tarea). También B. Böschenstein había analizado ya ciertos paralelismos con Píndaro.

[3] Se podría decir muy simplificadamente que en numerosas odas de Píndaro se efectúa una traslación metafórica desde las cosas a su sentido, o desde lo concreto

La mayor parte de la crítica estaría de acuerdo en afirmar que Hölderlin construye una personalísima "mitología poética" –que aquí llamaremos "mitopoética"– al servicio del mensaje que quiere transmitir a los alemanes de su tiempo. Nada de extrañar, si se tiene en cuenta el mandato romántico de crear una "Nueva Mitología" para poder expresar ideas racionales de un modo plástico que permita una compresión intuitiva, un mandato que constituye precisamente el *desideratum* del famoso "Más antiguo programa de idealismo alemán" creado en el entorno del poeta.[4] Hölderlin es sin duda el autor que más consecuentemente aplica esa aspiración en su creación literaria; de ahí que sus poemas se puedan entender tranquilamente como "mitos", sobre todo por cuanto los dioses transitan profusamente por sus versos, lo que es requisito obligado para convertir a cualquier relato en mitología. Además, como segundo requisito crucial, el tiempo no puede ser el lineal cronológico, algo que también siguen a la letra los "mitos" de Hölderlin. Esta "mitificación" de su poesía se convierte en tendencia generalizada a partir del momento en que su obra se libera de complejos y se hace más personal tanto en forma como en fondo (lo que ocurre cuando el poeta conforma el argumento de su llamado "giro patriótico"). Por eso, en el presente trabajo me concentraré en su poesía madura (1800-1806), la expresión depurada de su personal mitología.

De acuerdo con mi interpretación, los poemas del Hölderlin maduro solo adquieren todo su sentido si los consideramos en su conjunto y los leemos como una red de variaciones argumentales que dialogan entre sí y van añadiendo detalles y

al canto o poema mismo, en la línea de la construcción de los poemas de Hölderlin que comenta este trabajo, en los que sostengo que se va desde lo concreto biográfico hasta lo mítico general. También la teoría de la "alternancia de los tonos" de Hölderlin va en esta línea, y para la lírica presupone un paso del tono ingenuo o "naif" (que se encuentra en el fondo) a una apariencia "ideal" a la que se nos conduce.

[4] "Necesitamos una Nueva Mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que llegar a ser una mitología de la Razón". *Cfr.*, Helena Cortés Gabaudan, *La vida en verso. Biografía poética de Friedrich Hölderlin*, Madrid, Hiperión, 2014, p.166.

matices sobre un mismo relato o mito. Esto significa –y es trascendental para la lectura de su obra– que Hölderlin escribe un poema único, por otro lado, nunca acabado, sino uno permanentemente enmendado y repetido, una obra siempre abierta, un sempiterno *work in progress*: de ahí la multitud de variantes de cada poema, las tachaduras, la tendencia al fragmento, la repetición y reescritura incluso de segmentos de los pocos poemas que llegan a su publicación.

El gran tema de ese "mito" único que Hölderlin construye reticularmente a través de una infinitud de poemas y segmentos poéticos es la parusía de los dioses (otra cosa es definir qué o quiénes sean esos dioses y/o "lo sagrado"); es decir, la esperanza en el advenimiento de un tiempo nuevo que el poeta sitúa en una Alemania futura en la que se producirá un nuevo encuentro entre hombres y dioses (a imagen del que ya hubo en Grecia) y la vida humana tendrá de nuevo un sentido sagrado en un mundo reestetizado. No hace falta decir que la aspiración a esa utopía está también permanentemente atravesada por su contrario: la desesperanza en tal posibilidad, al menos en el tiempo histórico que al poeta le ha tocado vivir y quién sabe si siempre. Y es que, aunque el poeta mencione muchas veces a Alemania, tal vez en el fondo está pensando en la humanidad en general y tal vez sabe o intuye que el tiempo de los hombres se juega siempre en ese espacio intermedio –el "Entre" de que hablará Heidegger– entre lo ya sido y lo aún no acontecido, entre "el ya-no de los dioses huidos y el todavía-no del dios venidero",[5] es decir, que tal vez el tiempo humano, precisamente porque es humano, no sea sino un trágico y eterno compás de espera del que está excluida la reconciliación. Pero, aunque ese sentido trágico de la existencia humana se llega a atisbar, bien es verdad que otras veces es la esperanza la que resuena en los versos del poeta: son esos momentos en los que en sus poemas brilla la luz del quiliasmo, la fe en un cambio que

[5] Martin Heidegger, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, edición de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2005, p. 52. Las referencias textuales se harán a partir de esta edición, en adelante la citaremos como: *Aclaraciones*.

ha de acontecer precisamente en su patria y precisamente auspiciado por su propia generación, gracias en buena parte a la labor de mediación de poetas como él.[6]

Para conseguir que ese mito sea intuido, aunque se presente en secuencias parciales y fragmentarias, hay que utilizar un lenguaje reconocible que Hölderlin logra creando y usando de modo reiterado una serie de metáforas e imágenes plásticas, un lenguaje fuertemente connotado, que tiene un distinto significado en el mundo de lo real y en el mundo del mito, sin que pueda obviarse ninguno de sus dos niveles de significado. Tratemos de ver cómo lo hace.

La construcción del "monomito" de Hölderlin

Según mi análisis, la técnica de construcción de la mitología poética de Hölderlin se sustenta sobre tres estratos o planos muy diferenciados entre sí:

A. El punto de partida para la inspiración de cada segmento mítico o poema singular nace de un hecho ubicado en el plano de lo real, singular, y casi siempre local –normalmente un hecho biográfico o un dato geográfico o histórico– que queda hasta cierto punto oculto en el estrato oculto o substrato del poema y que, en el caso de los hechos biográficos, solo se puede advertir si se tiene información externa que permita reconocer lo oculto.

B. Se produce una trasposición inmediata desde el plano de lo singular/real al plano de lo universal/mítico en el estrato visible del poema. Es destacable la frecuencia con que esta traslación va asociada a un viaje o desplazamiento del yo lírico (*Die Wanderung*/ ["La Migración"]; "[Patmos]"; *Andenken*/ ["Memoria"]; *Heimkunft*/ ["Regreso al hogar"];

[6] Lo que Heidegger expresa, referido a la generación de pensadores de Schelling, como el entusiasmo de estos por "crear futuro". "Zukunft zu schaffen", en *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Gesamtausgabe*, vol. 42, Tubinga, Niemeyer, 1971, p. 73.

Der Rhein/ ["El Rin"]; "Stuttgart", *Der Ister*/ ["El Ister"]; *Der Gang aufs Land*/ ["La Salida al Campo"]).[7] Para efectuar esa traslación a lo mítico se requiere también el uso de un lenguaje cifrado: símbolos, metáforas o frecuentes alusiones mitológicas que funcionan como piezas constructivas con las que se edifican unas estructuras narrativas elementales que llamaremos "mitemas" o "mitologemas"; todas ellas meras variantes parciales y complementarias entre sí de la compleja red de referencias que conforman el relato mítico único: el "monomito" de Hölderlin.[8]

C. Una vez dada la suma de A más B, se desemboca en el plano C: el tiempo mítico, ubicable en un estrato superior y en cierto modo ya extraño a los dos anteriores. Se produce la trasposición desde el tiempo histórico real al tiempo que crea el poeta. Ya se señaló que en los mitos el tiempo no es ni puede ser el tiempo cronológico real; pero el tiempo que construye Hölderlin tampoco es el *illud tempus* propio de la mitología (ese sería el tiempo de Grecia, el tiempo "ya sido" de su mitopoética, pero no el tiempo de su utopía), sino un *tempus futurum* propio del mesianismo (*die "kommende" Zeit*: el tiempo venidero de Germania).

Cada uno de estos tres planos y estratos, dentro de cada poema, se despliega de un modo muy rico y diverso. Lo curioso del caso, puesto que este procedimiento de construcción narrativa está al servicio de una idea mesiánica, es que, si observamos el relato o mito del Mesías cristiano, vemos que se construye del mismo modo, tal como se visualiza en la tabla.

[7] Para las traducciones de los poemas que se comentarán en este artículo, vid. Helena Cortés Gabaudan, *Friedrich Hölderlin. Poesía Esencial*, Madrid. La Oficina, 2017. Se trata de una edición comentada de los poemas más importantes de Hölderlin.

[8] Usaré el término que popularizó Joseph Campbell en su conocido análisis del viaje del héroe.

A= Se parte de un hecho singular concreto, de tipo biográfico, histórico, geográfico y local.	B= Uso de símbolos y mitemas que transportan el hecho singular 'real' al plano mítico.	{A+B}=C=Transposición al tiempo mítico futuro. El tiempo de la utopía, tiempo de espera que nunca llega.
-Jesús nace en Belén en tiempos de Augusto. Se insiste en el aspecto histórico-real del hecho. -Se habla de sus padres, su pueblo, seguidores; se ofrece una biografía muy concreta de un hombre real.	-Profecías del nacimiento de un Mesías, en la Biblia. -Visitación de los sabios de Oriente y regalos simbólicos. -Relato de pasión, muerte y resurrección de un joven dios, hijo de una mortal y el dios supremo, como en otras mitologías. -Símbolos del Pan y Vino= carne y sangre -Numerología: 12, 7, 3, etc.	-El Mesías volverá a redimir a los hombres e instaurar un tiempo nuevo, en el que los hombres ya estarán siempre acompañados de la presencia de Dios. -La idea de una transformación política asociada al Mesías late en buena parte de la utopía= el Mesías como agitador que viene a redimir a los hombres de una tiranía en el imaginario de los primeros cristianos.

Los mitemas y mitologemas de Hölderlin

No es mi intención entrar en polémicas sobre qué es o hasta dónde se puede extender el uso del término "mitologema" o de su casi sinónimo el "mitema", pues, en general, la diferencia entre uno y otro parece reducirse prácticamente a una cuestión de enfoque o de escuela y la definición de ambos dista de ser siempre coherente.[9] En este trabajo, hablaré

[9] Mientras el mitema es un término que viene del campo de la lingüística y el estructuralismo y es un concepto muy usado por Claude Lévi-Strauss, quien llama así a la porción irreductible de un mito, es decir, a los segmentos constantes más pequeños de la narración mítica o elementos mínimos de significado a los que se puede reducir el relato mítico, el mitologema es un término que originariamente procede del mundo del análisis simbólico de los mitos de C.G. Jung y de Karl Kerényi y se entiende como un modelo arquetípico, una imagen primordial, que enriquecida con otros elementos de la cultura da lugar a un mito; generalmente se asemeja un poco más a una unidad icónica o imaginativa que a una mera unidad narrativa (p. e. el mitologema del abandono del niño que luego será un caudillo importante, usado con decenas de variantes para los mitos de líderes como Moisés, Paris, Rómulo y Remo, etc.). No obstante, según usos y autores, en muchas ocasiones es difícil distinguir entre ambos términos y no todo el mundo se pone de acuerdo en su extensión y uso. En efecto, otros reducen el mitema a un mero signo distintivo relevante dentro de un mitologema o de un mito: por ejemplo, la cicatriz que delata a un héroe. Y otros, como G. Durand, acaban elevando el mitologema a los pocos grandes temas universales a los que pueden reducirse los mitos: amor, muerte,

preferentemente de “mitemas”, pero lo haré de modo laxo y siempre en unión y a veces en confusión con los “mitologemas”, y asimismo vinculándolos a esos simples motivos simbólicos elementales, “mito-metáforas”, que solo cobran sentido dentro del universo de la mitopoética de nuestro autor y son los que la configuran. Así, entenderemos los “mitemas” como los segmentos narrativos simbólicos en que se puede subdividir el gran monomito de Hölderlin (muchas veces, cada poema singular es un mitema), es decir, como los distintos subtemas que aparecen dentro del gran relato que cuenta el “poema único” de Hölderlin.

La lista de motivos simbólicos y de mitemas que aparecen en la poética madura de Hölderlin es muy amplia, sobre todo si se extiende mucho la acepción del término. Señalaré únicamente los que considero centrales en la mitopoética de los años maduros:

1. Motivos simbólicos del campo de lo sagrado = construyen el **mitema de la huida de los dioses**:

- Los celestiales (=los dioses)
- Lo sagrado
- El éter (=el Padre, el Supremo)
- El pan y el vino (=los dones/signos)
- Otros seres divinos y semidioses: centauros, “genios”
- Ángeles (=mensajeros)
- El dios venidero (=Cristo, Dionisos)
- El cielo/ la luz (=el ámbito de lo divino)
- Los semidioses (=Cristo, Dionisos)

sufrimiento, esto es, las preguntas que se hace todo ser humano y que no tienen respuesta fuera de una de tipo mítico. Finalmente, otros usan “mitologema” para aludir a la suma de los elementos antiguos transmitidos por la tradición y “mitema” para las unidades constitutivas de esos elementos. Y, para acabar de complicar, hay autores del campo del psicoanálisis que usan indistintamente mitema y monomito, para aludir, por ejemplo, en la Grecia arcaica, al tema de la iniciación de un joven héroe (los ritos de paso de la pubertad a la edad adulta) mediante los requisitos de un viaje y una lucha arriesgada con un monstruo, generalmente femenino (medusa, quimera), que representa lo mortífero materno que hay que superar, para luego poder unirse a una joven. Un mitema típico involucraría casi siempre a un personaje, un evento y un tema, y los distintos mitemas se unirían en un único y mismo mito.

2. Motivos simbólicos de tipo geográfico/histórico = construyen el **mitema de los héroes o/y poetas que preparan el advenimiento de los dioses** y orientan el curso de la historia de un pueblo hacia ese destino.

- Los ríos: Rin, Danubio, Ister (=viajeros=héroes=poetas= Alemania)
- Germania, la sacerdotisa, la doncella (=Alemania)
- Grecia: el tiempo mitológico, el *illud tempus*, modelo de lo que debe ser el futuro.
- Asia/Hesperia (=Oriente/Occidente). Viaje y viraje hacia Occidente, desde un origen oriental.

3. Motivos simbólicos del campo de la naturaleza, las estaciones, los astros y el tiempo = construyen el **mitema del anuncio de la edad futura en Alemania**.

-La Primavera (=Edad Dorada=Grecia)
- El Otoño (=edad de la futura utopía=Alemania)
- El crepúsculo, el amanecer (=dos momentos del destino histórico)
- La noche/el día (reino de lo irracional, Dionisos/racionalidad, Apolo)
- La vendimia; la fermentación; la ebriedad; vino, uvas, parras, etc. (=respectivamente: el tiempo de recolección del vino (="lo sagrado"); la revolución; el encuentro con lo divino y el éxtasis; los frutos sagrados...).
- La lluvia, el frescor, las sombras (=alivio contra el fuego excesivo, lo positivo y fecundador que cae del cielo)
- El fuego (=el entusiasmo, lo guerrero)
- Las aves (=peregrinos, mensajeros, poetas)
- Las flores (=la palabra poética)
- La hiedra y pinos (=lo perenne, la eternidad)
- Los astros celestes

4. Motivos de índole conceptual/filosófica = construyen los **mitemas de la inminencia de la gozosa parusía de los dioses y del compás de espera que es la vida humana**.

- La fiesta, el banquete entre amigos=celebración o anticipación del encuentro con lo sagrado.

- La dicha, el gozo=el éxtasis del encuentro.
- Campanas=lo sagrado, su sonido traslada al tiempo mítico.
- Lo Abierto =espacio del encuentro entre hombres y dioses.
- El Canto=la palabra poética, que prepara la venida y es la única que puede expresar el mito.

Es importante no perder nunca de vista que cada término que leemos en esta red connotativa que tejen los poemas reúne un doble sentido, el del ámbito de lo real y el de lo mítico. Así, por ejemplo, "lo abierto" –que será el motivo principal de análisis en el presente artículo –en el poema *Der Gang aufs Land* ["La salida al campo"] es a un tiempo el verdadero espacio abierto que se encuentra el poeta cuando abandona la estrechez de la ciudad y sale al campo abierto (hecho biográfico real, singular y local), y el espacio abierto o ámbito donde pueden llegar a reunirse hombres y dioses (en la trasposición al plano mítico). Ofreceré tres ejemplos concretos de cómo se lleva a cabo la construcción de un mitema en poemas aparentemente muy diversos entre sí:

Der Gang aufs Land ["La salida al campo"]:

A= En el substrato, el poeta parte de la inspiración que le proporciona un hecho biográfico real: la fiesta de celebración cuando cierran el tejado de una nueva posada campestre que se está edificando cerca de Stuttgart, a la que el poeta acude con su amigo Landauer desde la ciudad.
B= El poema se puebla de símbolos que trasponen el hecho singular a un plano mítico y general: la salida de Stuttgart al campo es tanto real como simbólica. Lo "abierto" (espacio del encuentro con lo sagrado), el gozo, las flores (la palabra poética), las aves (las golondrinas, mensajeras del cielo=poetas), la fiesta (de reencuentro entre hombres y dioses): con ellos se construye el mitema del mítico encuentro de hombres y dioses y el gozo por el sentimiento de fraternal unión de todos, con la consiguiente fiesta.

C= El poema está inconcluso, pero la mención a la "luz de mayo" remite a un tiempo mítico futuro, cuando la posada esté ya acabada y ya exista la nueva "casa" común donde puede darse el encuentro, es decir, cuando la patria ya haya despertado a lo sagrado; pero, por ahora, el poeta ya ha "hecho lo suyo".

Stuttgart

A= En el substrato, la inspiración argumental del poema parte de un hecho biográfico real: el reencuentro del poeta Hölderlin con su amigo Schmidt, al que el yo lírico sale a buscar "hasta las lindes de esta tierra", para llevarlo a Stuttgart, donde se va a celebrar la "fiesta del otoño", la fiesta real de las vendimias en esa ciudad. Se alude a una reunión de amigos y a una gozosa celebración.
B= Todo el poema se llena de símbolos que trasladan los hechos biográficos a un plano mítico: el viaje hasta Stuttgart con el amigo es real y simbólico a un tiempo. Esos elementos configuran el mitema de la espera de un tiempo mejor para Alemania. La fiesta, el otoño, la vendimia, el banquete entre amigos, el roble, el vino, la noche sagrada, los "dichosos", los "genios", la hiedra… todo son elementos reales de las fiestas de vendimia en Stuttgart y al tiempo metáforas aplicables al futuro destino de Alemania y a esa fiesta de esponsales entre hombres y dioses que el poeta espera llegue algún día.
C= El otoño real de la fiesta de las vendimias en Stuttgart se traspone al otoño mítico de Alemania. Pero ese otoño utópico aún no ha llegado, sino que se traslada al futuro, la utopía queda reservada "para los nietos". El poema termina con esa remisión al tiempo mítico.

Der Rhein/ ["El Rin"] (y, de modo muy similar, toda la "poética fluvial"):[10]

[10] Se denomina así a un nutrido grupo de poemas de Hölderlin protagonizados por ríos. Los ríos simbolizan tanto al poeta como al destino de la patria alemana.

A= La inspiración argumental la sirve un hecho geográfico real y contrastable. El río Rin, cuyo transcurso primero discurre con una orientación oriental y luego gira bruscamente para retornar de nuevo hacia la patria alemana/Occidente.
B= Todos los símbolos trasponen el hecho geográfico a un plano mítico; el viaje del Rin desde sus fuentes hasta su retorno a la patria alemana es real y simbólico a un tiempo, y está hablando del mitema del destino histórico de Alemania y el papel de los héroes y poetas para construirlo. El río es un alter-ego del poeta y de los héroes históricos, con un similar papel fertilizador, hendiendo la tierra para abrirle vías civilizatorias a los pueblos: se trata de un símil muy plástico (equiparable a lo que sería un mitologema).
C= El final del poema se dirige al amigo Sinclair deseando que él llegue a atisbar el nuevo tiempo de lo sagrado, aún no consumado. Remisión al tiempo mítico futuro.

Como se ha podido comprobar con estos ejemplos, el esquema de construcción narrativa es siempre idéntico, por mucho que la manera de trasladar lo real/singular al plano mítico ofrezca una gran diversidad. Es clave entender esto para no dejarse desorientar por la variedad de situaciones aparentes. Los puntos de partida desde lo real a lo mítico, es decir las variantes del plano A, se pueden ordenar así:

1. Desde lo biográfico local (el ámbito del poeta) a lo general universal (Alemania)
   - Lugares y ciudades de la patria chica: Lauffen, Lindau, Stuttgart, Heidelberg, lago de Constanza…
   - Fiestas concretas: fiestas de la vendimia en Stuttgart, fiesta del equinoccio en Burdeos, un día de fiesta de un campesino, la fiesta de construcción de una posada, fiesta con amigos…
   - Amigos concretos: Sinclair, Schmidt, Heinse
   - Familiares: madre, hermanos
   - La amada: Diotima
2. Desde un accidente geográfico concreto a lo universal alemán

- Ríos que pasan a simbolizar Alemania: Rin, Ister/Danubio, Neckar
- Montañas: Alpes
- Árboles: robles (=lo alemán)

3. Desde hechos y personajes históricos al futuro mítico
   - Paz de Lunéville, Revolución Francesa, Guerras alemanas de coalición, Napoleón
   - Héroes alemanes: Conradino, Barbarroja
   - Héroes griegos: Temístocles, Aquiles, Quirón
   - Batallas griegas: Salamina, Troya

Finalmente, si bien es poco habitual, no cabe ignorar que también se dan casos en los que se parte ya desde el inicio de un símbolo (generalmente de gran magnitud, como es Grecia o Germania) o desde un elemento mitológico, para llegar al plano más general del monomito. En esos casos no existe en el substrato un hecho biográfico o geográfico real, sino un elemento simbólico muy reconocible. Sería el caso del "Archipiélago" o de "Germania", que parten ya del plano metafórico, aunque este también tenga una base real (las islas griegas reales o Alemania) o de poemas como "Quirón", que parten de un personaje mitológico conocido. La trasposición se realiza igualmente, pero en este caso desde un elemento simbólico/singular reconocible por cualquier lector culto, a lo simbólico/universal en un tiempo mítico futuro.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que algunos símbolos de gran magnitud contienen a su vez símbolos menores: es el caso de Germania o de Grecia, que a su vez se descomponen en: dioses, héroes, lugares (ciudades, ríos), fiestas, batallas, oráculos, objetos, edificaciones, costumbres, etcétera. Esto se explica porque dichos símbolos de gran magnitud son ya en realidad mitemas en sí mismos. Dichos símbolos complejos, o mitemas, tienen a su vez un elenco de términos simbólicos sinónimos:

Grecia= Primavera= Oriente

Germania= Otoño= Hesperia/Occidente

Como se ve, el mundo de los símbolos y mitemas es muy rico y ofrece material para un estudio muy pormenorizado.

Pero para el presente trabajo, basta con lo ya expuesto para vincularlo con lo que hace Heidegger cuando analiza la poesía de Hölderlin.

La apropiación del universo simbólico de Hölderlin

La interpretación de Heidegger de los poemas de Hölderlin es, sin duda, uno de esos raros casos de apropiación en la que el "apropiado" y su "apropiador" quedan en igual medida transformados para siempre: ni Heidegger es el mismo después de leer a Hölderlin, pues el filósofo ha modificado su propia hermenéutica a partir de los textos del poeta, ni Hölderlin podrá ya nunca ser leído de igual modo tras la lectura de Heidegger. Pero, si puede darse una apropiación bidireccional de este tipo, quizá tenga que presuponerse algún tipo de íntima conexión entre ambos pensamientos. Y es innegable que Hölderlin le sirve a Heidegger tanto los temas que a este más le interesan, como un tono mítico en el que este se reconoce y del que se apropia, incluso más allá de su labor de exégesis del poeta, para todo su quehacer filosófico.

A mi juicio, estos son los asuntos que impresionan de modo muy particular a Heidegger cuando lee los poemas de Hölderlin:

• La concepción de Grecia, no solo como origen, sino como una cima y modelo de la historia occidental junto con la asunción de que nunca podrá volver ni podremos nosotros nunca llegar a ella ni aprehenderla[11] y por lo tanto solo cabe reiterar lo propio a partir de esa imposibilidad. Si Hölderlin piensa bajo el nombre "Grecia" en la armonía entre hombre, sociedad y naturaleza, y en una vida revestida de belleza, Heidegger dice de Grecia –comentando a Hölderlin– que allí es "donde la verdad del ser se ha aclarado inicialmente como desvelamiento que hace lucir y aparecer a lo que viene a la presencia. Aquí es donde la verdad ha sido la belleza misma",[12] conectando expresamente con su filosofía del

[11] Lo que describe magníficamente el término alemán "*Uneinholbarkeit der Antike*".
[12] *Cfr.*, "La Tierra y el Cielo de Hölderlin", en *Aclaraciones*, p. 179.

ser y la verdad. Además, reconoce en Grecia una verdad esencial en su manera de nombrar originariamente las cosas, irremediablemente perdida después, una pérdida que recoge precisamente la filosofía o incluso da lugar a ella. Al ocuparse de Píndaro o Sófocles como lo hace, Hölderlin habría vuelto a situarse "cerca del origen", en el momento en que comienza la historia "del olvido del ser", y estaría señalando la originalidad misma del lenguaje poético como posible vía de escape a la trampa gramatical en la que está encerrado el lenguaje en general.

• La exaltación de la naturaleza como un todo orgánico en comunicación con la parte espiritual del hombre, frente a su consideración racionalista como un objeto externo y explotable como recurso. Heidegger dice de ella – comentando a Hölderlin– que es "ese espacio abierto en el que todo elemento encuentra su venida a la presencia".[13] Asimismo, ambos coinciden en la crítica a una civilización tecnificada y deshumanizadora y a la especialización excesiva que produce profesionales "pero no hombres".[14] Secundariamente, parece como si Heidegger tratase de vincular las imágenes que le presta el poeta con la evocación de un cierto y bastante impostado "idilio rural" (los campesinos y pueblos de Suabia, ese modo de habitar en el mundo no definido por una relación técnica) que seguramente él interpreta positivamente como un mundo pre-moderno y, sobre todo, pre-burgués.

• La importancia que el poeta le presta a la palabra poética como mejor y tal vez único modo de expresión de la realidad humana (Heidegger dirá: "de la verdad" y "del ser"; "la poesía es aquel nombrar fundador del ser";[15] "la palabra es el propio acontecer de lo sagrado").[16] El filósofo coincide en la idea de que lo único que hace el lenguaje científico es eludir el pensar, lo que tiene como consecuencia que Occidente se construya como olvido del ser, para pensar exclusivamente lo ente. Únicamente el arte puede "fundar un mundo" y solo

[13] *Cfr.,* "Como cuando en día de fiesta", en *Aclaraciones*, p. 68.
[14] En el famoso pasaje de *Hiperión*, de Hölderlin.
[15] *Aclaraciones*, p. 47.
[16] *Aclaraciones*, p. 84.

mediante el lenguaje poético se puede recuperar la expresión de un pensar esencial. Y él lo ve plasmado como nunca en Hölderlin. Cuando reflexiona sobre el arte y la poesía, Heidegger vincula incluso con su propia reflexión sobre el ser, las metáforas de luz y apertura que le sirve Hölderlin:

> La verdad **como claro** y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se la poetiza […] todo arte es en su esencia poema.[17]

> La poesía es […] ese decir mediante el cual aparece previamente **en lo abierto** todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano.[18]

• La elección de Alemania como depositaria de un destino histórico excepcional: la de renovar un tiempo mítico, a modelo del griego. Para Heidegger, justamente en los mismos años en que interpreta a Hölderlin, esto se traduce en lo que él denomina "el otro comienzo".[19] Hölderlin sería el que mejor ha vislumbrado el olvido del ser (=la noche de los dioses) como un fenómeno histórico, y el que ve que Occidente, Alemania, solo tendrá salvación si domina su destino y es capaz de preparar la posibilidad de venida de dioses futuros.

• Unido a estos asuntos, pero como elemento global que lo recubre todo, y que es imprescindible para entender el porqué de la fascinación de Heidegger por Hölderlin, y hasta lo que llamaríamos su "contagio" del lenguaje del poeta, se encuentra el tono mítico de la poesía de Hölderlin, tono que interesa sobremanera a Heidegger, quien exacerba su importancia y pasa a ser el máximo responsable de haber convertido para nuestro presente los textos de Hölderlin en textos sagrados: "¿Qué dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es: lo sagrado".[20] Él mismo adopta una pose de

[17] Martin Heidegger, *El origen de la obra de arte*, (ed.) bilingüe de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, La Oficina, 2016, p. 125. Las citas se harán por esta edición.
18 *Aclaraciones*, *op. cit.*, p. 47.
[19] En *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, de los años 1936/38.
[20] ["*Was sagt Hölderlins Dichtung? Ihr Wort ist: das Heilige*"]. "¿Qué dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es: lo sagrado".

filósofo-profeta y se siente el único que ha sabido entender el mensaje de Hölderlin y lo ha salvado para la posteridad. Es como si quisiera continuar lo iniciado por Hölderlin revistiendo sus propios textos de un tono oracular y un lenguaje asimismo mítico.

Vista la manera en que Heidegger interpreta y se apropia de los temas de Hölderlin que acabo de citar, podría alcanzarse fácilmente la impresión de que Heidegger le está prestando al poeta una ontología que, obviamente, este jamás realizó; sin embargo, si se analiza más de cerca, es tal vez precisamente por medio de Hölderlin como Heidegger comienza el abandono de su propia ontología, al menos entendida como una tematización del ser, incluso en el sentido de la "*Fundamentalontologie*" formulada en *Ser y Tiempo*.[21] En todo caso, para poder interpretar a Hölderlin como lo hace, Heidegger tiene que hacer a un lado toda dimensión literaria, estética, o incluso histórico-política de los textos de Hölderlin para abordarlos y reinterpretarlos casi exclusivamente como expresión poética de "la verdad". Esta omisión deliberada le hace caer en errores interpretativos de hondo calado.[22]

Por otro lado, parece obvio que el nacionalismo alemán de Heidegger encuentra un terreno especialmente apto para canalizar sus temas y obsesiones en la interpretación de la poesía de Hölderlin; el quiliasmo de tono revolucionario y demócrata de Hölderlin en relación con su mitema sobre el papel de Germania, se convierte en Heidegger en un mesianismo de corte nacionalista fácilmente vinculable, a su vez, con la utopía nacionalsocialista, que él malinterpretó durante un tiempo como la posibilidad real de una cesura

[21] Véase al respecto el ensayo *Post Scriptum a El origen de la obra de arte*, Arturo Leyte, Madrid, La Oficina, 2016.

[22] Como suponer, por ejemplo, que las Indias del poema "*Andenken*" son el Indo asiático, interpretando todo ese poema en clave de "giro patriótico" hacia Alemania desde los "ríos indios y griegos", cuando parece más probable que Hölderlin esté hablando de las Indias americanas y de los barcos que salieron de Burdeos para apoyar la guerra de independencia americana (poniendo toda su última fe utópica, cuando ya se ha desencantado de Alemania, en el Nuevo Mundo).

histórica y una vuelta a un mundo pre-burgués, más próximo a lo rural, lo verdadero: lo "esencial".[23] En efecto, basta leer la interpretación de los poemas "*Heimkunft*" o "*Wie wenn an Feiertage*", en las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, para percibir numerosas frases con resonancias de exaltación nacional:

> [l]a elegía es la propia llegada a casa, que sigue aconteciendo mientras su palabra siga sonando como la campana en la lengua de los alemanes (29).

> [e]se regreso al hogar es el futuro de la esencia histórica de los alemanes. Ellos son el pueblo del pensar y el poetizar (34).

En algunos casos llegan a estremecer las posibles conexiones con la realidad histórica que se estaba viviendo justo por entonces (el ensayo "*Heimkunft*" es de 1943): "¿Acaso no serán entonces los hijos de la tierra aquellos que, **lejos del suelo natal**, pero con la mirada puesta en **lo sereno** de esa tierra que les resplandece desde lejos, dedican su vida al hallazgo aún guardado y la gastan **marchando al sacrificio**?" (34).

Incluso cuesta creer que sea inocente la elección y predilección manifiesta por determinadas expresiones que usa Heidegger en los ensayos de esta época, por ejemplo –en su análisis del ensayo "patriótico" *Heimkunft* ["Regreso al hogar"]– los términos, para él sinónimos, de "lo sereno/dichoso" [*heiter*] y "lo salvo", que, como por causalidad, en alemán se dice [*Heil*].[24] Porque ocurre que **ninguno** de estos términos figura en Hölderlin, sino que es Heidegger el que

[23] Conviene recordar a este respecto lo que advirtió Philippe Lacoue-Labarthe en textos tan emblemáticos como *Heidegger. La política del poema*, Madrid, Trotta, 2007. Lacoue-Labarthe cree ver la raíz de la similitud entre ambos pensamientos (el de Heidegger y el del nacionalsocialismo) en el Romanticismo y la idea de una Nueva Mitología, asuntos también influyentes en Hölderlin.

[24] Raíz de numerosas palabras alemanas como "*Heiland*"= "el salvador", "*heilig*"= "lo sagrado", abundantemente usadas también en el lenguaje nacionalsocialista cuando conecta a Hitler con la figura de un Mesías salvador, o "*Heiland*". Véase en *Aclaraciones, op. cit.*, p. 22; toda la explicación que da el filósofo sobre lo "sereno" y lo "salvo".

los acuña y el que expresamente los conecta con el poeta, hasta casi hacerlos pasar por suyos.

Pues bien, aunque Heidegger ignora el análisis de la construcción narrativa del universo mítico de Hölderlin que acabamos de realizar aquí, sí se fija de modo muy marcado en determinados símbolos y metáforas usados por el poeta que acaparan su atención, así como en determinados temas o mitemas concretos que coinciden con sus intereses o que puede retorcer convenientemente al servicio de ellos. En el caso de la construcción de los términos metafóricos singulares de tono mítico, es muy evidente el paralelismo con Hölderlin. Casi podría creerse que, influido por su profunda lectura de Hölderlin –que no podemos saber en qué momento de su vida realiza por vez primera, pero con toda seguridad mucho antes de haber escrito sus ensayos sobre Hölderlin– y sin duda como consecuencia de su genuina admiración por el lenguaje poético en general como único lenguaje válido para aprehender lo esencial, Heidegger se convierte, en general, y no solo cuando interpreta a Hölderlin, en un adicto creador de mitemas y símbolos, todos esos términos metafóricos que hacen tan singular, y a veces tan irritante, su lenguaje filosófico. Desde "el pastor del ser", hasta la "casa del ser", pasando, claro está, por la "*Lichtung*", el "*Geviert*", el "*Ereignis*", o el "*Gestell*", los términos de Heidegger van configurando un lenguaje fuertemente connotado simbólicamente y que se reviste de un tono mítico ajeno a los textos filosóficos actuales. Algunos de estos términos le vienen directamente inspirados por la lectura de Hölderlin y los otros los crea él mismo siguiendo una táctica muy parecida.

"Lo abierto" de Hölderlin y el espacio de la "*Lichtung*"

De acuerdo con mi interpretación, de entre todas las posibilidades que le brinda el universo simbólico de Hölderlin, sin duda el campo semántico más fértil que descubre Heidegger en él, y que resulta esencial para su propio pensamiento, es

el que llamaremos de "lo abierto" (*das Offene*), que él a su vez vincula con el campo semántico de la luz (*das Licht*), tan fecundo e importante en el poeta. Haciendo un ejercicio de verdadera prestidigitación lingüística, Heidegger funde y confunde ambos campos y conecta de ese modo entre sí un conglomerado de términos metafóricos que le resultan útiles para su propia idea de la "*Lichtung*" o "claro", el cual, como se sabe, es el lugar (abierto o despejado) donde aparece el ser como verdad. El motivo de "lo abierto", en su literalidad, es de uso menos frecuente en Heidegger que el, ya derivado, de la "*Lichtung*", pero resulta especialmente relevante en sus apariciones, como ocurre en el comentario a *Andenken*/ "Memoria", cuando habla de los ríos de la patria alemana:

> Estos ríos son el espíritu presente de los poetas, que hallándose en medio de los hombres y los dioses tienen que empezar por explorar y buscar para este **espacio abierto** intermedio un fundamento del que surja su ser. Únicamente en este **espacio abierto** pueden encontrarse los dioses y los hombres, si es que se **les envía tal destino**. Este **espacio abierto** se abre cuando llega lo que está por encima de los hombres y los dioses, en la medida en que es solo por venir de tan alto por lo que permite que se abra un **espacio abierto** de tal modo que pueda haber algo **verdadero** (no oculto) […] Esto que abre por anticipado es lo **sagrado**, el **poema** no poetizable por adelantando.[25]

Este pasaje es especialmente interesante, porque en él ya se encuentran asociados los distintos motivos que Heidegger quiere vincular con "lo abierto" de Hölderlin: **lo alemán** (en este caso a través de los ríos de la patria, que a su vez simbolizan el devenir histórico: por eso se menciona "enviar" (*schicken*) y "destino" (*Geschick*), palabras vinculadas, y no solo etimológicamente, con *Geschichte*=Historia[26]); los poetas (como transmisores e intermediarios entre hombres

[25] *Aclaraciones, op. cit.,* 163-164.

[26] Véase la vinculación entre "*Geschichte*" y "*Geschick*" que lleva a cabo en el ensayo sobre "La sentencia de Anaximandro"; en Martin Heidegger, *Caminos de Bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1998.

y dioses) o/y **el poema** (la palabra poética, que tiene más capacidad que la científica para aprehender lo esencial); **la verdad** y lo "no oculto" (lo que nos acerca ya al tema de la "*Lichtung*" y toda la teoría del ser y la verdad en Heidegger); **lo sagrado** (pues Heidegger quiere "sacralizar" su teoría del ser).

Por su parte, Hölderlin solo usa expresamente el término "*das Offene*" en:

- *Brot und Wein/* "Pan y Vino": "¡Ven pues! ¡Deja que miremos lo **abierto**".
- *Der Gang aufs Land/* "La salida al campo": "¡Ven! ¡A lo **abierto**, amigo¡"; "para **la abierta** mirada ese que nos alumbra esté ya **abierto**".

Y de modo menos expreso en otros pocos poemas, por ejemplo:

- "Stuttgart": "De nuevo está **abierta** una sala".
- "Germania": "valle y corrientes anchos se **abren** en torno a proféticas montañas". "¡Oh, bebe matutinas brisas, hasta que **abierta** estés".
- "Grecia (3ª versión): "Pues largo tiempo ha que está **abierta** como hojas, para aprender … la Naturaleza".

Se trata de un uso reducido (muy distinto es el caso de "*Licht*" y derivados), aunque en poemas muy importantes; pues bien, es fácil de comprobar, y muy destacable, el hecho de que, cuando Heidegger analiza los poemas de Hölderlin, también él empieza a usar profusamente el término "abierto" o términos próximos –conectándolo muchas veces de modo expreso con el de "*Lichtung*" o términos próximos– incluso preferiblemente en aquellos poemas en los que Hölderlin **no** usa dicho término en absoluto.[27]

[27] Cabe mencionar que Heidegger también aplica este término al análisis de la poesía de Rilke, quien le sirve un sentido afín del término. Heidegger alude entre otras cosas al uso y explicitación del término que ofrece Rilke como esa forma que tienen de "estar en el mundo" animales y plantas, abiertamente –mientras el hombre, debido a su conciencia, solo puede estar "ante el mundo", situado ante

Probablemente la primera vez que Heidegger usa el término "*Lichtung*" en este nuevo sentido de lugar despejado –y ya desvinculado del sentido de "iluminación" que tiene en relación con Platón y su símil de la caverna–,[28] es en una anotación adicional que aparece al final de su ensayo "*Vom Wesen der Wahrheit*".[29] Pero será en los ensayos recogidos en *Holzwege/Caminos de bosque*, y muy significativamente en "El origen de la obra de arte" (cuando vuelve a exponer su comprensión de la verdad como "desocultamiento"), cuando ahonde en este término, ahora ya en el sentido de "claro del ser" –un darse del ser que al mismo tiempo consiste en un sustraerse, porque el ser en última instancia consiste en una retracción– dándole un nuevo giro a la concepción del *Dasein,* hasta el punto de transformarlo y hacerle perder su carácter trascendental. Ahora Heidegger ya no se limita a usar abundantemente el término "*Lichtung*" (que con su terminación verbal activa en "*ung*", le da un sentido procesual y fenomenológico al término que no tiene el *Dasein*), sino que lo hace expresamente sinónimo de "lugar abierto": "*Inmitten des Seienden im Ganzen west eine* ***offene Stelle***. ***Eine Lichtung*** *ist*" ["En medio de lo ente en su totalidad se presenta **un lugar abierto**. Hay un **claro"**].[30]

No es posible afirmar si Heidegger acuña el término "*Lichtung*" ya inspirado por su conocimiento de la poesía de Hölderlin (lo que yo estimo probable) o si tras acuñar por su cuenta el término, en el contexto y al servicio de sus reflexiones sobre el ser, pasa luego a usarlo y, sobre todo, a llenarlo de matices y a dotarlo de otro contenido, para interpretar al

algo cerrado– y lo analiza en sus varios y ambiguos sentidos en el ensayo "Y para qué poetas"; en *Caminos de Bosque*, *op. cit.*, p. 211.

[28] En el ensayo "La doctrina platónica de la verdad", en el volumen *Hitos* (edición citada en nota infra).

[29] El término "*Lichtung*" aparece en Heidegger ya desde *Ser y Tiempo*, pero en ese momento lo hace todavía como un equivalente del *Dasein* (véanse páginas 133 y 170 de la edición de *Sein und Zeit,* Tubinga. Niemeyer, 1972). Además, aparece de modo muy marginal en el ensayo "Introducción a 'Qué es Metafísica'", en una nota a la frase: "El representar metafísico le debe dicha visión a la luz del ser". La nota está puesta en "luz" y dice solamente: "claro". *Cfr.*, Martin Heidegger, *Hitos*, (ed.) H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, p. 299.

[30] "El origen de la obra de arte", *op. cit.*, p. 91.

poeta, tanto más al advertir la coincidencia existente entre su propio término y los ámbitos de "lo abierto" y la "luz" tan presentes en el poeta. Tanto los ensayos de *Caminos de bosque* como buena parte de los del volumen *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, se fraguan, antes de llegar a su publicación, en los años treinta y cuarenta.[31] Por lo tanto, independientemente de qué fuera antes –si "lo abierto" de Hölderlin o "el claro"= lo abierto, de Heidegger– se puede decir que ambos corpus textuales heideggerianos se influyen mutuamente gracias a su simultáneo diálogo con el poeta. Resulta imposible citar aquí el ingente número de menciones a estos términos –o a sus campos semánticos– que aparecen en las referencias a Hölderlin, pero sí destacaré al menos el sentido general con que los usa Heidegger en cada uno de los ensayos de sus *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*.

• En "Hölderlin y la esencia de la poesía", Heidegger analiza el valor de la palabra poética, y define así "poesía" y "poeta":

Poesía= ese decir "mediante el cual aparece previamente **en lo abierto** todo lo que hablamos y discutimos luego en el lenguaje cotidiano" (47).

Poeta= es alguien "arrojado fuera [...] **a ese Entre** que se halla entre los dioses y los hombres. Pero **ese espacio intermedio** es justamente el único y el primer lugar donde se decide quién es el hombre y dónde establece su existir" (51).

• En "Como cuando en día de fiesta", Heidegger discurre sobre la Naturaleza. Hace conectar la naturaleza de Hölderlin con la *phúsis* griega y con su propia concepción de la naturaleza como el "claro" donde puede aparecer el ser en su verdad. Y así:

Naturaleza= *Phúsis*= el claro.

Phúsis= "un abrirse", un "salir a **lo abierto**".

[31] Concretamente, el fundamental ensayo sobre "Hölderlin y la esencia de la poesía" –en donde ya habla de "lo abierto"– se remonta a una conferencia del año 1936; y "El origen de la obra de arte", donde ahonda en este campo semántico, parte de una conferencia de 1935. Es verdad que los ensayos finales del volumen de *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* son de años muy tardíos, pero repiten en esencia los temas de los ensayos anteriores de ese volumen.

"[e]l aclarar de **ese claro** en cuyo interior puede llegar a aparecer algo […] mostrarse presente en cada caso como esto o aquello" (63).

"[n]ombra la venida a la presencia de eso que se demora en cuanto **lo abierto** en **ese abrirse** que se presenta de ese modo" (63).

Bien es verdad que, en este caso, Heidegger se da cuenta de hasta qué punto ha extrapolado lo que dice el poeta y advierte que "Hölderlin no conoció la fuerza y el alcance… de la palabra *phúsis* […] Con la palabra 'naturaleza' Hölderlin poetiza otra cosa que, sin duda, se encuentra en una oculta relación con lo que un día se llamó *phúsis*" (63-64). Pero, puesto que, sin él saberlo, el poeta suabo conecta con la forma de entender la *phúsis*, no ya los griegos, sino él mismo, el filósofo se lanza a toda una interpretación sobre la naturaleza aprovechando el poema de Hölderlin. La expresión, "lo abierto", es abundantemente usada y analizada (68 y ss.). Y, finalmente ofrece otra definición de "naturaleza" algo más acorde con lo que plantea Hölderlin en sus poemas: ella es la que "concede **el espacio abierto** en el que los inmortales y los mortales y toda cosa pueden llegar a encontrarse" (68).

• En *Andenken* [memoria], Heidegger reflexiona sobre el regreso "a lo propio", sobre el necesario previo abandono del "origen" para poder regresar "a la fuente", a la patria. Además, reflexiona sobre la poesía. De nuevo, las metáforas en torno a lo abierto y la apertura de un espacio sagrado se agolpan.

• **Fiesta**= "**la apertura** del espacio de tiempo en el que la voluntad esencial es la voluntad de lo venidero" (96).

"Lo **sagrado se abre** a los hombres y a los dioses sobre todo cuando acontece la fiesta" (163).

"[u]n contemplar […] **que se abre** y en torno a lo cual se reúne **lo abierto**" (109).

[En la fiesta] "todo **se abre** ante el hombre […] Solo lo desacostumbrado puede aclarar **lo abierto**. [Ella es] el hacer del día a cuya luz se aclara **lo abierto** de tal manera que el poeta puede ver venir [...] **lo sagrado"** (114).

• **Los poetas**= los ríos, pues son como ellos buscadores "del **abierto espacio intermedio** donde pueden encontrarse hombres y dioses" (163).

• En "La Tierra y el cielo de Hölderlin", Heidegger reflexiona, entre otras cosas, sobre Grecia, en el análisis de un poema titulado con ese nombre.

Grecia= el lugar donde "la verdad del ser **se ha aclarado** inicialmente como desvelamiento que hace lucir y aparecer a lo que viene a la presencia. Aquí es donde la verdad ha sido belleza misma" (179).

De este modo, "claro"=verdad=belleza (en Grecia).

Es interesante observar que, al hilo de las nociones que van apareciendo en el poema de Hölderlin, Heidegger también cita la noción de "*Geviert*" –la "cuaternidad", a la que aquí también llama con la cifra "cuatro"–, noción que será muy fecunda tanto en su comprensión de "la cosa", fuera de toda ontología (en "*Das Ding*" del año 1949), como en su crítica a la técnica y en sus reflexiones sobre el "habitar" del hombre (en su texto "Construir, habitar, pensar", del año 1951), es decir, cuando el *Dasein* ya no constituye el centro de su reflexión. Aunque no es posible probarlo, puesto que aquí está vinculando expresamente con Hölderlin a los cuatro elementos que conforman la cuaternidad, cabe sospechar si no estaba ya siendo inspirado por el poeta desde el momento en que comenzó a introducir dichos elementos en sus textos a partir de "El origen de la obra de arte" (en donde todavía eran solo dos: tierra y mundo).

"Cuatro voces son las que resuenan: el cielo, la tierra, el hombre y Dios. En estas cuatro voces el destino recoge y reúne toda la infinita relación de pertenencia" (188).

Bien es verdad que reconoce que: "esta cifra no ha sido pensada por Hölderlin, ni la dice en parte alguna. Pero de todos modos los cuatro están vistos de antemano en todas partes" (188).

• En *Heimkunft* ["Regreso al hogar"], texto en el que Heidegger reflexiona sobre el destino histórico de Alemania, la acumulación de juegos y extensiones de sentido desde "lo

abierto" hasta "lo claro" son ya incontables. Pero lo curioso del caso es que "lo abierto" no aparece nombrado nunca en este poema. El filósofo sí lo hace, y da por hecho que dicha noción se encuentra en el trasfondo de lo que tematiza el poema de Hölderlin: "Lo amistosamente **abierto**, eso lleno de claridad, brillante, reluciente, iluminado, de la tierra natal, todo eso sale al encuentro en un único fulgor amistoso, en una aparición que tiene lugar en el momento de la arribada a la puerta del país" (18).

Para poder extender la metáfora a su terreno, lo que hace Heidegger es conectar el término "lo abierto" con toda una serie de términos del campo semántico de "*Licht*"= "luz", término que también en castellano evoca el *espacio abierto* por donde pasa la luz, por ejemplo, el vano de una puerta, lo que le permite a su vez, por derivación, la conexión con "el claro" (de la "*Lichtung*") y con "lo sereno" y "salvo" (que él considera un sinónimo del anterior). ¿Cuáles son dichos términos? Veámoslo:

• Lo "sereno" [*das Heitere*] –término que en español, además de un estado placentero y de calma, evoca estar "al sereno", al aire libre– es descrito así por Heidegger en el ensayo *Heimkunft*, vinculándolo a un "espacio": "Lo sereno le regala a cada cosa **el espacio esencial** al que cada cosa pertenece de acuerdo con su modo de ser a fin de que pueda estar allí, en **el brillo** de lo sereno, como una callada **luz**, satisfecha con su propia esencia" (20).

• Lo "salvo" [*Heil*], que no es sino la consecuencia del poder salvífico que tiene "lo sereno". A su vez, ambos son lo sagrado: "Lo sereno conserva y mantiene todo en lo imperturbado y lo salvo. Lo sereno salva de modo originario. Es lo sagrado. Para el poeta 'lo supremo' y 'lo sagrado' es lo mismo: lo sereno" (22 y ss.).

• Lo "despejado" ("*aufgeräumte*"): Heidegger nos dice que es un sinónimo de "lo sereno", concretamente: "aquello **cuyo espacio ha sido liberado, aclarado** [*gelichtet*] y dispuesto" (19). "Lo sereno, lo despejado, es lo único **capaz de abrirle un espacio** adecuado a otra cosa".

Y, llegados aquí, ya se conectan todos los términos citados con la "*Lichtung*".

• El "claro" [*Lichtung*]: "no será sino aún más arriba de la luz donde se **aclarará lo sereno** en ese puro serenamiento sin el cual nunca se le habría otorgado a la luz **ese libre espacio de su claridad**. Lo supremo, lo más alto y 'por encima de la luz', es el propio **claro** irradiando **luz**".

Hay que tener en cuenta que el "claro" o "*Lichtung*" de Heidegger es un término que ni aparece nunca mencionado en Hölderlin ni tiene nada que ver con el adjetivo "claro" [en alemán, *hell*] que sí usa a veces el poeta o sus derivados verbales: "Él, el que crea […] abre y aclara (*öffnet und aufhellt*).[32] Justamente, esa vinculación que establece el filósofo entre la "*Lichtung*" y el adjetivo "*hell*" o sus derivados –esos que Hölderlin sitúa en el campo semántico de la luz [*Licht*]–, junto a la vinculación expresa con el término latino "*claritas*", permite afirmar que la mejor traducción para "*Lichtung*" es, efectivamente, "claro" y nunca "calvero" y otras propuestas que se han hecho en castellano. Es justamente porque cuando Hölderlin habla de lo claro y de la claridad, sus poemas se mueven en el contexto de lo luminoso, por lo que Heidegger puede saltar hasta su término "*Lichtung*" y acuñar un sentido de "claro" que es al mismo tiempo un lugar despejado de árboles y un sitio luminoso donde puede "brillar" o manifestarse algo. Pero es una extrapolación intencionada, puesto que se trata de dos "claros" muy distintos [*hell* y *Lichtung*]. Del mismo modo, la idea de serenidad que Heidegger quiere transmitir con el término "*heiter*" o "sereno" –que no usa nunca Hölderlin–, en el poema se expresa con un término de muy distinta resonancia: "*ruhig*" [calma].

¿Por qué Heidegger se esfuerza en escoger nuevos términos que **no** aparecen en Hölderlin para expresar un significado sinónimo de los que **sí** usa el poeta? Porque los términos que él maneja reúnen además otros significados que no están explícitos en Hölderlin, pero a él le interesan mucho más.

[32] En otras ocasiones el poeta habla de "claridad", solo que lo hace con el término de origen latino "*Klarheit*", vid. *Friedensfeier* ["Fiesta de la Paz"]: "mas en donde, además, también un dios se aparece, hay allí otra **claridad** bien distinta".

Otra cosa es que pueda debatirse sobre si esa extensión de significado es compatible con el significado profundo de lo que dice Hölderlin (para Heidegger obviamente sí) y por ende una válida interpretación.

Del mismo modo, la nube del inicio del poema *Heimkunft* ["Regreso al hogar"], que "cubre las entrañas del valle", es para Heidegger una nube que "**se aclara** en lo sereno, lo contento. En efecto, lo que ella condensa, lo que hace poesía, es lo 'dichoso', es decir, 'lo sereno'". Con este salto terminológico nos hace pasar de un plumazo del término "dichoso" –que sí está en el poema, pero con otra palabra que la que usa Heidegger– al término "sereno" –que no aparece en el poema– del que hace luego derivar, como sinónimos, todos los demás arriba citados (despejado, claro, salvo, etc., todos ellos ausentes). Es cierto que el alemán "*heiter*" [sereno] se puede leer al mismo tiempo como "sereno" y como "dichoso, alegre", ya que reúne ambos sentidos. Pero ocurre que cuando Hölderlin menciona el adjetivo "dichoso" usa el término alemán "*freudig*", y nunca "*heiter*". Heidegger obvia ese hecho y prefiere usar para la idea de "dicha" que transmite el poeta, el término "*heiter*", que le permite saltar a la noción de "serenidad" y de ella a la de "salvo" [*heil*] –todo lo 'sereno" es 'salvo" y viceversa–, y a la de 'claro'". Ya no se sabe si este escurridizo juego de derivaciones es una apropiación interesada o si es que se va produciendo una progresiva simbiosis entre Heidegger y el poeta que, sin una minuciosa lectura comparativa, haría casi indistinguible quién de los dos es en cada caso el autor de cada término. En el caso concreto de su interpretación de "*Heimkunft*", esta manera de proceder le permite a Heidegger vincular a Hölderlin con una visión esencialista de la patria alemana de signo muy distinto de la que tiene el texto original. Para ello, Heidegger ignora deliberadamente que en el trasfondo de los poemas de Hölderlin se encuentra y está funcionando con fuerza el estrato o plano de lo real que hemos llamado A en nuestro esquema: aquí, el hecho histórico de la Paz de Lunéville, que llenó al poeta de esperanzas de cambio positivo para su patria, lo que le empujó a salir de Suiza y regresar a su comarca para celebrar

el nuevo tiempo histórico. Eso es lo que expresa el poema con términos de dicha y de trasposición del viaje real del poeta a un viaje simbólico.

El filósofo desdeña la dimensión histórica del poema plasmada mediante expresiones temporales que remiten de modo obvio al momento histórico **actual** de Hölderlin: "el transcurrir del tiempo", "el crecer del año", "llama al día", "**ahora [**…] despierta", "renueva los tiempos", "**ahora** vuelve a comenzar la vida". Una y otra vez, Heidegger prefiere quedarse con lo que aquí he llamado estrato o plano C, la remisión al futuro –el "otro comienzo"– porque eso le permite entender los poemas de Hölderlin como anticipaciones proféticas de su propio tiempo histórico o, en el peor de los casos, mitificar su presente, limpio de suciedad. Y puesto que no le interesa el estrato A, no comenta que ese cambio histórico en que está pensando Hölderlin (= "el nuevo día" al que llama "el ave de las tormentas") viene expresado con una connotación de signo revolucionario a través de una cascada de elementos simbólicos citados en la primera estrofa: "se precipita", "relámpago", "combate el caos", "fuerte", "disputa", "hierve", "tormentas", "rayos", "humea", "retumba", el taller se "agita".[33] En contraste, en la segunda estrofa, el poeta describe una imagen de serenidad, expresada con el adjetivo "calma" [*ruhig*], que tiene lugar en el reino del dios, donde todo es luminoso. Si en la primera estrofa los términos evocaban un caos dichoso, pero al cabo un caos, porque es la esfera de los hombres y de la historia, ahora se agolpan los términos que evocan una dichosa y tranquila luminosidad, porque es la esfera de lo divino: "relucen", "plateadas", "nieve reluciente", "luz", "puro", "sagrados rayos luminosos", "claro", "reluce", "etéreo".

Para entender el modo de apropiación de Heidegger del legado de Hölderlin, resulta clave el hecho de que no men-

[33] El poema describe esas necesarias conmociones históricas por las que ha habido que pasar antes de llegar al nuevo día esperado y las pone en conexión con el "taller" y el "caos originario" creativo (recuerdo de los inicios de la madre tierra, cuando se formó el mundo) que subyace a la belleza de las cumbres alpinas, sobre las que mora el dios.

cione nada de todo esto, pero, a cambio, siga llevando todo el poema al terreno del campo semántico del "claro" y la "claridad", como supuestos derivados subyacentes a la idea expresa de "lo abierto". "**La abierta claridad** en la que espera detenida la nube, alegra **y aclara** esa demora".

Y así, para él, al poeta "le sale al encuentro **la claridad** de lo que causa alegría"; cerca está "lo sereno/dichoso mismo", "aquello **en donde por vez primera aparecen** los hombres y las cosas. Lo sereno se demora en su inaparente fulgir y aparecer"; en eso que le sale al poeta al encuentro "ya reina el saludo[34] **de eso que aclara**". En resumen, todos y cada uno de los principales elementos del poema se comentan con ese término:

• Los ÁNGELES**=** "**los que aclaran**, los que en el serenamiento transmiten el saludo que envía lo sereno/dichoso".

• La CASA**=** "**ese espacio** en el que el hombre almacena todo aquello que es lo único que le permite "estar en casa" y por ende "en lo propio de su destino".

• El AÑO**=** "el año ofrece su saludo en el juego de la luz. **La luz que aclara** es el primer ángel del año".

• La TIERRA= "ella proporciona a los pueblos el espacio para su historia. **La tierra aclara 'la casa**'. Así pues, **la tierra que aclara** es el primer ángel 'de la casa'" (20).

• La LUZ= "lo supremo, lo más alto y por encima de la luz **es el propio claro** irradiando luz".

• El SUPREMO**=** "el dichoso", quien "gusta **de abrir** y **aclarar**". "Gracias a la **claridad** de lo sereno **abre las cosas a lo gozoso de su propia presencia**". Además: "**aclara e ilumina** el ánimo de los hombres para que [...] **estén abiertos** a la firmeza y pureza de sus campos, ciudades y casas. "

• Lo SERENO/DICHOSO [*heiter*] **=** "es lo que "ilumina y **abre el claro**, es decir que le abre a todo espacio y todo espacio de tiempo **un lugar abierto**". "Lo 'sereno' (*heiter*) es al mismo tiempo **'claritas'** en cuya luz reposa todo **lo claro**, la altura (serenitas) en cuyo rigor se encuentra todo lo elevado, y

[34] Sobre el término "saludo" véase el ensayo sobre *Andenken* [Memoria], en donde Heidegger lo comenta a fondo.

el contento (hilaritas)". "Lo sereno salva". "Lo sereno es lo sagrado".

Y, así: la ***Lichtung*** [claritas] = lo salvo [*heil*] = lo sagrado [*heilig*].

Gracias a este proceso de gradual trasvase de referencias desde un vocablo al siguiente, en el que una buena parte de ellas se van llevando al terreno de "lo abierto" o/y del "claro" –ausentes en el poema–, Heidegger ha conseguido convertir al final del ensayo a "lo sagrado" de Hölderlin en equivalente a la "*Lichtung*". No se puede encontrar mayor (aunque posiblemente tampoco más sugerente) apropiación de las palabras del poeta. Pero ¿se puede realmente considerar a Hölderlin el poeta precursor de la "*Lichtung*"? ¿No es más bien Heidegger el que se adueña de ese espacio "abierto" creado por Hölderlin para enraizar en él toda su concepción de la verdad y del ser y de paso sacralizarla en un tono literariamente muy por debajo del que distingue al poeta? Eso parece, pues en el ensayo sobre "El origen de la obra de arte", que no trata de Hölderlin, Heidegger no solo habla en términos de "*Lichtung*", sino que permanentemente utiliza como sinónimo de ella la noción de "lo abierto" (*das Offene*), es decir, el término de Hölderlin: "El traer delante sitúa a eso ente en **lo abierto** de manera tal que aquello que tiene que ser traído delante sea precisamente **lo que abra y aclare la apertura** de eso **abierto** en lo que aparece".[35]

"La esencia de la verdad es, en sí misma, el combate primigenio en el que se disputa ese centro **abierto** en el que se adentra lo ente y del que vuelve a salir para refugiarse en sí mismo. Ese **espacio abierto** (*dieses Offene*) acontece en medio de lo ente".[36]

Por su parte, en las relativamente raras ocasiones en que Hölderlin utiliza el sustantivo "lo sagrado" (suele usar mucho más el adjetivo, y este con muchas variantes) nunca lo hace en conexión expresa con "lo abierto", pero a cambio lo vincula con la Naturaleza (que podría entenderse como equivalente del espacio abierto de que habla en otros poemas), con la

[35] *El origen de la obra de arte*, *op. cit.*, p. 109.
[36] *Ibid.*, p. 95.

luz del amanecer, y al mismo tiempo, con su propia palabra poética, que anuncia ese nuevo día metafórico. Así se lee en *Wie wenn am Feiertage*/ "Como cuando en día de fiesta", en donde esa Naturaleza está estrechamente ligada a la Historia –como manifestación del espíritu divino a través del tiempo– por medio de los acontecimientos políticos de su tiempo: ha despertado "ahora" y lo ha hecho "con fragor de armas". Se está hablando de una cesura histórica tras la que podrá nacer un nuevo día mejor. Aunque, claro está, no de mismo signo que en la que piensa Heidegger:

> ¡Mas al fin nace **el día**! Esperé y lo vi venir.
> Y lo que vi, **lo sagrado,** sea ahora **mi palabra**.
> Pues ella, ella misma, que es más antigua que los tiempos,
> y reina sobre los dioses del poniente y el oriente,
> **la Naturaleza, ha despertado ahora con fragor de armas**…

Conclusiones

Hemos visto cómo Heidegger, al leer a Hölderlin, se apropia de su lenguaje y de algunos de sus términos y los extiende para ponerlos al servicio de sus propios filosofemas o mitemas. ¿Cuál es, entonces su propósito, si es que lo tiene?

• Conectar su imagen de la *Lichtung* ("el claro") con la poética de Hölderlin. Para lograrlo, acuña toda una serie de imágenes inspiradas en el campo semántico de la luz (*Licht*) y lo abierto (*das Offene*), característico de la poesía de Hölderlin, sin asumir la estructura de la mitopoética de Hölderlin, la cual se sostiene sobre tres estratos o planos que mantienen una gran coherencia interna por la que el plano de lo real y el plano de lo simbólico nunca dejan de coexistir en paralelo. Heidegger ignora el plano de lo real (A), se queda con algunas imágenes y sobre todo con el lenguaje que permiten la trasposición al plano mítico (B), y reitera la remisión a un tiempo futuro (C).

• Reforzar la importancia del lenguaje poético. Heidegger ve en el propio "canto" del poema la posibilidad última de

que se dé el "claro": ese lugar vinculado a la verdad del ser, que solo se puede expresar mediante la palabra poética. Hölderlin habría logrado lo que hasta entonces solo se había dado en Grecia: nombrar a las cosas por su nombre (y eso es justamente la verdad), llenar de nuevo de significado las palabras y crear un lenguaje que dice lo sagrado. Y Heidegger sería el intérprete de ese mensaje de futuro.

• Exacerbar el sentido patriótico alemán de los poemas de Hölderlin en un sentido esencialista y mesiánico: solo los alemanes pueden preservar "el tesoro" (lo propiamente alemán[37]) y aguardar un destino histórico. Al ignorar deliberadamente los hechos históricos reales que subyacen a los poemas, y los ribetes democrático-revolucionarios del vocabulario de Hölderlin, el filósofo consigue trasladar todo el *pathos* a su propia actualidad política. Y al mezclar, como lo hace, dos asuntos tan dispares como la *Lichtung* y el destino alemán –Hölderlin mediante– llega a lo que incluso se ha tildado de "ontología política",[38] una derivación claramente negativa de la lectura de Hölderlin.

• Esencialmente, convertir la "*Lichtung*" en un equivalente de lo sagrado. Algo sagrado que necesita una palabra que lo diga: una palabra que, según Heidegger, solo está encerrada en la lengua alemana. Concretamente en la poesía de Hölderlin, de donde él (y solo él) puede recogerla para su propia filosofía. De ese modo Heidegger, más que reconocer a Hölderlin, se constituye en su propio precursor y sacraliza con la autoridad del visionario poeta su propio mensaje filosófico.

[37] *Cfr.*, la variante de *Heimkunft* tematizada por el filósofo en su ensayo sobre este poema.
[38] Pierre Bourdieu, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1988.

Bibliografía

BOURDIEU, Pierre, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Fráncfort, Suhrkamp Verlag, 1988.

CORTÉS, Helena, *La vida en verso. Biografía poética de Friedrich Hölderlin*, Madrid, Hiperión, 2014.

HEIDEGGER, Martin, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, (ed.) H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2005.

____, *Caminos de bosque*, (ed.) H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1998.

____, *El origen de la obra de arte*, (ed.) bilingüe H. Cortés y A. Leyte, Madrid, La Oficina, 2016.

____, *Hitos*, (ed.) H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

____, *Sein und Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1972.

____, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Gesamtausgabe* Band. 42, Tubinga, Niemeyer, 1971.

HÖLDERLIN, Friedrich, *Poesía esencial*, trad. Helena Cortés, Madrid, La Oficina, 2017.

LACOUE-LABARTHE, Philippe, *Heidegger. La política del poema*, Madrid, Trotta, 2007.

LEYTE, Arturo, *Post Scriptum a El origen de la obra de arte*, Madrid, La Oficina, 2016.

VÖLER, Martin. "Zur poetischen Struktur in Hölderlins 'Hymnik'", en *Hölderlin Jahrbuch 2000/2001*.

Cuando Heidegger lea a Celan

Eulàlia Blay

En una alocución de 1928, Thomas Mann decía que las cosas empezarían a estar en su sitio cuando Karl Marx hubiese leído a Friedrich Hölderlin, añadiendo que un conocimiento unilateral sería de todos modos infértil.[1] Muchos años después, en el marco de un libro sobre *El capital*, se recuperó esta cita para señalar "que, al 'leer a Friedrich Hölderlin', Marx no haría otra cosa que leerse más profundamente a sí mismo", comprendiéndose como un pensador que retoma y asume la historia de la filosofía, o sea, la historia del pensamiento occidental. [2] Y es que, en efecto, ya el joven Hölderlin señala una aporía en el seno del proyecto idealista de uno-todo que anuncia el fin de la metafísica y la necesidad de revisar la tarea del pensar, algo que se encuentra también en sus últimos cantos. Es bien sabido que Heidegger plantea esa misma necesidad, y que él sí lee a Hölderlin; y a pesar de todo, nunca tiene en cuenta su papel en la historia de la filosofía, nunca acaba de asumir su alerta sobre la imposibilidad de recuperar toda esencia griega, se llame belleza o *pólis*, o dicho de modo

[1] Thomas Mann, *Politische Schriften und Reden*, Zweiter Band, Fráncfort del Meno, Fischer, 1968, p. 173.
[2] Felipe Martínez Marzoa, *La filosofía de El capital*, Madrid, Abada, 2018, pp. 142-143.

aún más grave, nunca acaba de ser del todo consecuente con su propio pensamiento.[3]

¿Por qué Heidegger, reconociendo a Celan como uno de los grandes poetas de su tiempo, no habla de su obra?; ¿por qué, buscando continuadamente el encuentro con el hombre, no se acerca como intérprete al poema? Las circunstancias que rodearon a uno y otro, y su actitud ante ellas los sitúan en polos opuestos de la historia, pero en el caso de Heidegger no se trata solamente de eso, aunque lo que diremos a continuación no deje de tener relación con ello. Es claro que su pensamiento evoluciona; que lo que en *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927) empieza a vislumbrarse toma forma más clara, por ejemplo, en los cursos sobre Nietzsche (Nietzsche I, 1936-1939, Nietzsche II, 1939-1946), o las conferencias "La época de la imagen del mundo" (*Die Zeit des Weltbildes*, 1938) y "El final de la filosofía y la tarea del pensar" (*Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, 1964); pero no es menos cierto que a lo largo de ese recorrido no deja de caer aquí y allá en cierta inconsecuencia, la misma que, a pesar de lo que se colige de su propio pensamiento, le hace interpretar a Hölderlin como mediador entre lo moderno y lo griego, como profeta de un posible retorno de lo perdido. Por otra parte, sabemos por diversas fuentes que Celan estuvo muy pendiente de la filosofía de su tiempo y especialmente de la

[3] *Cfr*., Beda Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, Zurich, Atlantis, 1954, y Felipe Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, Madrid, La Oficina, 2018; *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999. Ambos autores coinciden, aunque con matices, en rechazar la interpretación del "retorno a lo patrio" que se encuentra a lo largo de los estudios heideggerianos sobre Hölderlin, demasiado influenciados por una lectura clásica del autor. La interpretación de Szondi de los Grandes Poemas de Hölderlin también va en la línea de estos autores. *Cfr*., Peter Szondi, *Hölderlin-Studien*, en *Schriften*, vol. 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2006. En cuanto a la interpretación heideggeriana a la que aludimos, *cfr*., Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, en *Gesamtausgabe*, vol. 39, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1980. En adelante, citaremos las obras de Heidegger con la abreviatura GA seguida del número del volumen de la *Gesamtausgabe*. Tras la coma se indicará la página de la versión original y, en su caso, tras punto y coma, la página de la traducción castellana; *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, en GA 4; *Hölderlins Hymne "Andenken"*, en GA 52; *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, en GA 53.

obra de Heidegger,[4] en quien reconoció a "un pensante".[5] ¿Qué hubiese ocurrido si Heidegger hubiera leído a Celan? El presente trabajo se propone mostrar en la poesía de Celan la plena consecuencia del pensamiento de Heidegger.

Empecemos por recordar que entre las secciones primera y segunda de *Ser y tiempo*, lo que, en la primera ha funcionado implícitamente como sentido –es decir, como fondo sobre el cual las cosas comparecen y se entienden– se revela como tiempo uniforme e infinito, un tiempo que al final de la segunda sección se constata procedente del análisis aristotélico de *khrónos*, que se encuentra en el libro IV de la *Física*.[6] El *khrónos* griego es el lapso o abertura en que aparece cada cosa, pero al analizar ese aparecer se constata que ser es siempre llegar a ser, partir de esto para llegar a aquello, tránsito o paso en el que cada punto interno también es, o sea, cada punto es igual a cualquier otro; ahora bien, para que esto pueda ser así, los puntos extremos, limitantes, tienen que ser también iguales a los otros y, por lo tanto, dejar de ser extremos y limitantes para pasar a ser meros puntos o "ahoras" solo distintos cuantitativamente en una línea de instantes uniforme e infinita. Esa línea en Aristóteles es solo la estructura que se monta al analizar *khrónos*, pero una vez ahí, la abertura ya se ha diluido en favor del continuo que, cuando se requiera, pasará a ser el fondo en el que se den los verdaderos fenómenos. Así, en la época helenística, la concepción griega del ser como tránsito o devenir ya se ha perdido, el constructo transensible ha pasado a refrendar el mundo sensible, a ser lo que efectivamente vale, y ha acabado confundiéndose con el Dios medieval. Luego, las ciencias trazan su camino conci-

4 Su constante atención a la obra de Heidegger se puede reseguir tanto en su correspondencia como en su propia biblioteca, donde Heidegger es el filósofo más presente; *cfr.*, Patrick Alac, Bertrand Badiou y Alexandra Richter, prefacio de Jean-Pierre Lefebvre, *La bibliothèque philosophique*. *Catalogue raisonné des annotations*, París, Rue d'Ulm, 2004.

5 *Cfr.*, El poema *Todtnauberg*, del libro *Lichtzwang*, en Paul Celan, *Gesammelte Werke in sieben Banden*, vol. 2, (ed.) Beda Allemann, Stefan Reichter y Rolf Bücher, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, pp. 255-256. En adelante, las obras de Celan se citarán con la abreviatura GW seguida del número del volumen y página. Cuando damos el texto en castellano, la traducción siempre es nuestra.

6 *Cfr.*, Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, § 81.

biendo el continuo como criterio para validar los fenómenos, y para Descartes, Leibniz o Kant, el tiempo uniforme e infinito ya es lo que da sentido a la experiencia y lo cuantitativo ya es el lenguaje de la física, con el consiguiente resultado de que toda experiencia validada, digamos, todo "objeto" de la ciencia, es un punto de ese continuo. Hegel abre una distancia con la modernidad misma constatando que el modo moderno de salvar la validez contingente pasa por que el todo de lo ente refrende cada punto. Con eso se pierde la diferencia ontológica y se alcanza lo que en términos heideggerianos es la *Vollendung* [cumplimiento]. La filosofía como metafísica ha terminado y Nietzsche lo certifica constatando que el enlace de todo con todo es a la vez la pérdida de toda consistencia, la irremediable soledad de cada punto, nada; una nada que se debe asumir. Estamos en la *Umkehrung* [inversión]. Ahora bien, eso que la filosofía confirma no se ha asumido, el continuo ilimitado no se percibe como el modo moderno y reductivo de validar lo ente, sino como el ser mismo de lo ente, como mera ausencia de prejuicios, y la indiferencia se impone. Heidegger, en su análisis, parte de esa no asunción del nihilismo o, digamos, asunción acrítica del continuo propia de nuestro tiempo, y acaba descubriendo que dicho tiempo remite a algo anterior, una abertura que en Grecia constituía el sentido de las cosas y que solo en cuanto irremediablemente perdida ha quedado conservada en los decires que han conducido a esa pérdida –por ejemplo, en la *Física* de Aristóteles–, así como en la situación derivada de ella, bien sea en textos, bien sea en fenómenos como la ciencia o la sociedad civil. Ello tiene como consecuencia que ya no haya nuevos sistemas filosóficos por pensar y que la tarea ahora consista en leer, en interpretar.

Esa misma abertura a la que remite el continuo, pero ahora referida al espacio en el que comparecen las cosas –y también vinculada a Aristóteles, en este caso a *khóra*–, aparece en *Construir habitar pensar* (*Bauen Wohnen Denken*, 1951) y en *El arte y el espacio* (*Die Kunst und der Raum*, 1969) como *Raum*: "espacio", "extensión", "lugar", "recinto"; y *Gegend*: "región", "comarca", "tierra", "paraje". Asimismo, en *El final*

de la filosofía y la tarea del pensar se produce una brecha similar a propósito de la pregunta por "la cosa", al constatarse que esta solo puede comparecer en una *Lichtung*, un "claro –en el bosque–" o "espacio abierto libre", que se da al mismo tiempo que la cosa surge, al mismo tiempo que acontece *alétheia*. Eso, según Heidegger, solo puede ocurrir en la posibilidad de un decir y, concretamente, de aquel que al nombrar deja ser, por lo tanto, en primera instancia en el *légein* griego, o sea, en lo que de modo excelente hacen Homero, Heráclito, Parménides, Píndaro o Sófocles. El decir griego abre, pues, un tránsito o pliegue para la comparecencia. Una vez conquistada la palabra, el filósofo emprende su camino de la palabra al sentido, y encuentra que en todo decir hay, por un lado, lo que comparece, y por el otro, cómo comparece, o sea, halla una articulación, que de entrada es solo una herramienta útil para analizar el decir, pero que tras el devenir griego, acaba reclamando fijación, definición, de modo que el decir ya no se concibe como un dejar comparecer la cosa, sino como un determinar si esta cosa, en este punto, se da o no se da, si este predicado, en este punto, corresponde o no a este sujeto. Posteriormente, al observar qué es lo que valida cada enunciado, o sea, cada referencia de un predicado a un sujeto, se constata que no es otra cosa que su compatibilidad con el conjunto de enunciados válidos, el cual, a su vez, vale por ser el mayor conjunto de enunciados compatibles entre sí, comportando todo ello que en cada punto –oración– se esté predicando de la totalidad y, por tanto, que lo que en el fondo esté siempre ya en juego sea el discurso único. Con ello vemos que, al analizar la cosa, no solo se pasa de *khrónos* al tiempo uniforme e infinito, sino también de *lógos* al enunciado. Y, tal como ocurría con el encaje espacio-temporal de la ciencia, la univocidad del enunciado también es acríticamente asumida como el ser mismo de las cosas.

¿En qué queda lo bello tras ese vuelco? Resulta significativo que en griego antiguo no haya una palabra específica para nombrar la poesía, sino expresiones que designan diferentes modos de *légein* especialmente cuidado, entendiendo "decir" en un sentido muy amplio, que incluye no

solo la palabra, sino también el gesto, la música, la danza... como hemos visto, el *légein* produce las cosas y les da consistencia; en este sentido, las cosas en Homero *phúousin*, "surgen", "brotan". Así, en Grecia no hay ninguna esfera de "lo estético". Pero ya se ha visto que esa comparecencia activa la pregunta por lo que comparece, y más allá, por el comparecer mismo, reclamando una fijación que ya no será compatible con la irreductibilidad de la belleza. Al cabo de ese proceso, Grecia habrá desaparecido y, con ella, la identidad entre belleza y ser, quedando lo bello, lo poético, relegado al terreno marginal de la *múmesis* –y el poema relegado al terreno de la escritura. Heidegger tomando un verso de Hölderlin se pregunta: "¿y para qué poetas en tiempos de penuria?" (*Wozu Dichter?*, 1946), interpretando dicho *Zeit* ciertamente como "época", pero a la vez, como el "tiempo" de esa época, que por ser descualificado es manifiestamente *dürftig*, y añadiendo que ese tiempo ni siquiera experimenta su propia carencia.[7] Veamos si un poema perteneciente a este estado de cosas, *Ich trink Wein*, del libro póstumo de Celan *Zeitgehöft*, nos indica la respuesta.[8]

Ich trink Wein aus zwei Gläsern *und zackere an* *der Königszäsur* *wie Jener* *am Pindar,*	Bebo vino de dos copas y surco la cesura del rey como aquel en Píndaro.
Gott gibt die Stimmgabel ab *als einer der kleinen* *Gerechten,*	Dios cede el diapasón como uno de los pequeños justos,
aus der Lostrommel fällt *unser Deut.*	del bombo de sorteo cae nuestro ardite.

Al empezar el poema, "yo" "bebo" de dos copas (v. 1) y, a la vez, "surco" o "abro" la dimensión gracias a la cual las

[7] Martin Heidegger, "¿Y para qué poetas?", en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1995, p. 243. Texto alemán en *Holzwege*, GA 5, p. 249.
[8] En GW 3, p. 108. Acompañamos el texto alemán de una traducción ceñida al menos a una posible lectura del contenido.

copas devienen polos u orillas (v. 2). Lo abierto es "cesura", es decir, escisión (de *caedere*: "cortar"), y concretamente, constitutiva del ritmo del poema, por lo tanto, de algo relativo a "tiempo" (v. 4). Que la abertura es la dimensión de lo poético se confirma al establecer un paralelismo entre lo que "hago yo" y *Jener*, "aquel", uno de quien no se dice el nombre, pero que no puede ser otro que Hölderlin:[9] "yo [...] surco / la cesura del rey / como aquel / [surcaba] en Píndaro" (vv. 4-5, fin de la primera estrofa). *Zackern* es "arar", "reventar la tierra", por lo tanto, *graben*, "abrir", "desgarrar", del griego *grápho*, "arañar", "cincelar", pero también: "escribir". *Zackern* se configuró en el Medioevo tardío a partir de "andar" y "recorrer" "un campo" (*zu Acker gehen*); la dimensión del poema, pues, es una distancia que se abre al beber, surcar y recorrer. La imagen de la copa de vino remite a la séptima oda olímpica de Píndaro, donde aquella es canto que se ofrece a otro, dando con ello a ese otro brillo y presencia: "Como cuando alguien, de su mano opulenta, una copa, / que espuma adentro con el rocío de la vid, tomándola / entrega, / cima de bienes de oro toda [...] / también yo", etcétera (vv. 1-4).[10] La referencia a Grecia no es casual, pues ya hemos visto cómo en Grecia se inicia el vuelco desde el *légein* hasta el enunciado en cuanto decir verdadero y hasta el poema en cuanto *múmesis*. En el poema de Celan, la marginalidad actual de lo poético no impide, sino todo lo contrario, que se abra una brecha vinculada a lo griego. Hemos visto también que lo que en la sección primera de *Sein und Zeit* ha funcionado implícitamente como sentido, o sea, el tiempo del "ahora", se revela procedente de otro "tiempo" cuando la cuestión del sentido pasa a ser lo central. Añadimos ahora que el detonante del cambio es la aparición del fenómeno "muerte", pues la muerte es algo incompa-

[9] Celan subrayó esta frase del libro de Wilhelm Michel, *Das Leben Friedrichs Hölderlin*, Fráncfort del Meno, Insel, 1967, p. 483: "*Hölderlin, der immer halbverrückt ist,* **zackert** *auch am Pindar*". La observación es de un contemporáneo que conoció a Hölderlin en Hamburgo, cuando este se dedicaba intensamente a la traducción de Píndaro.

[10] Para la traducción entera del canto y su comentario, véase Eulàlia Blay, *Píndaro desde Hölderlin*, Madrid, La Oficina, 2018.

tible con el "ahora". En efecto, si tomamos la tríada de las categorías kantianas de modalidad –posibilidad, existencia, necesariedad– como expresión del tiempo del ahora, pues lo posible es lo presente en algún ahora indeterminado, lo existente es lo presente en algún ahora concreto y lo necesario es lo presente en todo ahora, vemos que la existencia, presencia o actualidad determina la definición de los otros dos casos; sin embargo, la muerte es aquello que, siendo posible y necesario, nunca puede ser representado como "ahora", o sea, como presente o existente.[11] Esa incompatibilidad de la muerte con el tiempo continuo ilimitado revela una impotencia en ese tiempo y, con ello, lo hace comparecer como derivado del tiempo en tanto brecha, abertura o lapso. Al respecto, resulta relevante que Heidegger caracterice a este último diciendo que "se temporiza *primariamente* desde el *futuro*", mientras que "la comprensión vulgar del tiempo ve el fenómeno fundamental del tiempo en el *ahora*",[12] porque ese futuro que da sentido al tiempo se parece mucho a *tò méllon* griego –participio sustantivado de *méllein*, cuyo sentido es "estar a punto de", "estar por llegar"– ; *tò méllon* en Grecia habla indistintamente del "porvenir" o el "destino" y de "la muerte", pues se refiriere a lo que, estando siempre viniendo y configurándose, queda siempre más allá de toda experiencia. En otras palabras, cuando Heidegger describe la muerte como aquello incompatible con el continuo, porque solo se la puede comprender desde el futuro, se acerca mucho al *tò méllon* griego, que sin dejar de significar lo por venir es indistintamente y, a la vez, la muerte.

En la modernidad, la condición de mortal no es un tema de la filosofía, sino quizá de lo poético. La belleza, en cambio, sí ocupa un lugar en la filosofía moderna, y particularmente clave en la de Kant. En la *Crítica del juicio*, la figura bella no quiebra el continuo ilimitado porque su resistencia al encaje la deja simplemente al margen de lo válido –mera

11 *Cfr.*, Felipe Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, *op. cit*, p. 36.
12 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 81, pp. 426-427. La traducción es nuestra.

representación y no cosa–,[13] lo cual no podría hacerse con la muerte. Pero esa misma irreductibilidad lleva a que ante ella se mantenga permanentemente abierta la búsqueda del concepto, por lo tanto, en definitiva, a que la reflexión fracase, poniéndose de relieve su carácter reductivo y problematizando, con ello, la obviedad del continuo. Quizá no sea ajeno a esa posibilidad que tiene la obra de arte en nuestro tiempo que el filosofema kantiano de lo bello resulte la mejor descripción moderna del ente griego, es decir, de lo que en Grecia es la presencia verdadera.[14] Asimismo, el hecho de que el punto de conexión entre los discursos válidos (conocimiento y decisión) y entre las caras del conocimiento (sensación y concepto) sea algo irreductible ("desconocida raíz común"),[15] llevará a Kant a refrenar continuamente la tendencia hacia el Ideal manteniendo la fidelidad a la finitud, en una actitud que, de algún modo, retomará Hölderlin.

En el poema que nos ocupa hay dos copas y una cesura, y nos interesa ahora destacar que esta cesura es *Königs*, "del rey", porque el poema que leemos es moderno y en la Época Moderna la tendencia a la igualación disuelve toda realeza. Por ello lo "real" de la *Königszäsur* difícilmente podrá interpretarse como conquista de una aristocracia perdida. Más bien, remitirá a un (no-)lugar fuera de la reducción moderna desde el cual atender a lo irreductible, lo que no se deja igualar y por ello permanece siempre Otro; un (no-)lugar que es real porque desde él se reconoce la figura consistente. En

[13] Esta posición marginal no deja de ser problemática y toma un nuevo rumbo a finales de la Modernidad, del que partirá Celan en *Der Meridian*, discurso pronunciado el 22 de octubre de 1960, con motivo de la concesión del Premio Georg Büchner, en GW 3, pp. 187-202. Sobre la incomodidad ante la posición marginal del arte en el discurso de Celan, véase Eulàlia Blay, "El círculo", en *La historia y la nada*, (ed.) Arturo Leyte, Madrid, La Oficina, 2017, pp. 29-49.

[14] Martínez Marzoa formula esta relación entre la estética kantiana y el ser griego, que evidentemente Kant no tiene la intención de establecer, pero que una lectura atenta de su filosofía detecta. La conexión puede entreverse ya en la interpretación del filosofema kantiano de la figura bella, que se encuentra en Felipe Martínez Marzoa, *Desconocida raíz común*, Madrid, Antonio Machado, 1987, y queda explicitada en trabajos posteriores, por ejemplo, en "La 'Crítica del juicio' y la cuestión Grecia-Modernidad", en *Estudios sobre la "Crítica del juicio"*, Madrid, Visor/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 147-164.

[15] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 15, B 29.

una carta dirigida a la destinataria del poema, Celan parece corroborar que la cesura escapa al "discurso único" moderno, al relacionarla con la palabra *Pallaksch*, que Hölderlin, ya trastornado, balbuceaba para decir indistintamente "no" y "sí".[16] Parece, pues, que hemos llegado a algo semejante a la *Lichtun*g, con la salvedad, nada trivial, de que ahora tanto la obra como el artista han quedado al margen de lo válido. Habrá que matizar qué pasa con esa *Lichtung* y con el tipo de consistencia que desde ella se reconoce.

En *El origen de la obra de arte* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935-36) aparece una abertura similar en la que según Heidegger "se pone a la obra la verdad de lo ente".[17] El autor utiliza el concepto griego de *morphé* o *eîdos* para definir la obra de arte, y del mismo modo que el filosofema kantiano de la figura bella resulta una excelente descripción del *eîdos* griego, ahora el uso de lo griego tiene la notable consecuencia de describir el fenómeno de modo especialmente logrado. Y es que la interpretación que el autor hace de lo griego ya desde un principio le proporciona herramientas para abrirse paso también en lo moderno, descubriendo tanto las peculiaridades de lo poético, como los escollos que plantean el ser y el decir válidos (normativos). Sin embargo, Kant relega la figura bella al margen del discurso válido, mientras que Heidegger no acaba de remarcar que, al tratarse de *Kunstwerk*, la

[16] Carta a Ilana Shmueli, citada en John Felstiner, *Paul Celan. Poet, Survivor, Jew*, New Haven, Yale University Press, 2001, p. 277. Celan dedicó la segunda sección de *Zeitgehöft* a la amiga que dejó en Czernowitz y reencontró al viajar a Israel.

[17] *"Im Werk der Kunst hat sich die Wahrheit des Seienden ins Werk gesetzt"* ("En la obra de arte se ha puesto a la obra la verdad de lo ente") en Martin Heidegger, *El origen de la obra de arte*. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, (ed.) bilingüe Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, La Oficina, 2016, pp. 56-57. En relación con el poema de Celan, es significativo que Arturo Leyte caracterice la abertura del texto heideggeriano como "rasgo": "La obra de arte no tiene un significado más allá de su des-ocultamiento, que tiene lugar a partir de un rasgo –en el sentido más habitual de la rasgadura que se hace sobre cualquier superficie– que al ejecutarse trae adelante dos lados opuestos, que aparecen a un tiempo tanto separados como reunidos (por ejemplo, como mundo y tierra). El origen de la obra, la obra misma, reside en ese rasgo que abre y al mismo tiempo se cierra en cuanto tal y hace que algo pase del no-ser al ser: antes del rasgo los lados no eran, pero el propio rasgo desaparece en beneficio de los lados que abre". Arturo Leyte, *Post scriptum a* El origen de la obra de arte *de Martin Heidegger*, Madrid, La Oficina, 2016, p. 40.

cuestión se sitúa en contexto moderno.[18] Esa ambigüedad lo lleva a exponer ante un cuadro de Van Gogh en qué consiste el *eîdos* "zapato", eludiendo que esa capacidad la tiene la obra por haber quedado al margen de lo válido y que los zapatos del cuadro tienen algo del *eîdos* griego en la medida en que son figura irreductible, cosa que no pasa con unos zapatos reales, que en ningún caso tienen *eîdos*.[19] En ensayos posteriores, Heidegger irá definiendo de modo más claro la diferencia entre lo griego y lo moderno, pero ya se ha dicho que nunca dejará de caer de vez en cuando en la tentación de disiparla, como si cupiese algún modo de instalarse en lo perdido. También se ha señalado que Hölderlin descubre una aporía en el proyecto idealista –en el que de todos modos no deja de estar embarcado–: solo la reflexión (es decir, el sujeto: "yo") puede ser lo primario, pero, a la vez, no puede serlo, por cuanto la reflexión es siempre ya desdoblamiento.[20] Ese razonamiento y el continuado trato con lo griego lo llevarán a constatar que no hay posible tránsito desde la reflexión hacia algo así como un más "atrás" que pudiera ejercer de origen de una génesis; que no hay, pues, posibilidad de alcanzar lo absoluto, y que no se trata de recuperar lo griego, sino de comprender lo nuestro con referencia a lo otro. En consecuencia, solo cabe tenerse en la escisión misma, en la cesura.[21] Con ello, al menos, aparecen dos orillas, dos copas.

No deja de ser relevante que en el poema de Celan, al mismo tiempo que se da la cesura, acontezca donación: "Dios dona el diapasón / como uno de los pequeños / justos" (segunda estrofa, vv. 6-8), porque eso significa que hay atención a lo otro en cuanto otro. En efecto, si Dios –que en términos helenístico-medievales es la instancia transensible que da consistencia a las cosas, y en términos modernos, kantianos, equivale al conjunto de todas las *realitates*, del

[18] *Cfr.*, Felipe Martínez Marzoa, "El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea", en *Heidegger. Sendas que vienen*, (ed.) Félix Duque, vol. 1, Madrid, Círculo de Bellas Artes/Universidad Autónoma de Madrid, 2008, pp. 67-81.
[19] *Idem*.
[20] Friedrich Hölderlin, "Urteil und Seyn", en *Sämtliche Werke*, Fránkforter Ausgabe, (ed.) D. E. Sattler, Fráncfort del Meno, Roter Stern, 1979, vol. 14, p. 156.
[21] *Cfr.*, Felipe Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin*, *op. cit.*, pp. 127-134.

que ninguna exclusión sería elemento– cede la *Stimmgabel* –palabra compuesta por *stimmen*: "afinar", "templar" y *Gabel*: "horquilla"–, eso significa que ya no marca el tono, ya no pone ni suprime (aquí cobra sentido el *Pallaksch* de Hölderlin).[22] Que lo haga al modo de "uno de los pequeños justos" quizá tenga relación con *Les petits justes*, colección de 11 breves poemas surrealistas que forman parte del libro *Mourir de ne pas mourir*, de Paul Éluard.[23] En todo caso, se trata de la asunción del nihilismo, por lo que no se está ya ni en la mera ausencia helenística (las cosas han perdido la gracia, pero hay algo consistente más allá, Dios, que les da sentido), ni en el mero positivismo (el continuo es la forma correcta, sin prejuicios, de entender la experiencia), sino que ahora la ausencia constituida en principio y sus consecuencias (el vínculo de todo con todo es lo mismo que el vínculo de nada con nada) se hacen relevantes. Quizá por ello, a continuación, lo que queda es el azar, el absurdo, la lotería: "el bombo de sorteo" (v. 9). La abertura que sostiene el poema permite que cada lado suene con su tono y, concretamente, que el lado de la Modernidad suene sin belleza. Sostener esa nada o falta no supone recuperar lo perdido, pero algunos detalles dan muestra de cierto cambio: para empezar, ahora ya no "soy yo" quien está ahí, sino "nosotros" y, además, lo que cae del bombo es un *Deut*, una antigua moneda de cobre de escaso valor que, siendo ya dinero, no tiene aún la vaciedad del euro o el dólar. En otras palabras, la moderna tendencia reductiva de todo ente a punto del continuo tiene su correlato por el lado de la economía política en la reducción de toda cosa a mercancía, siendo entonces el dinero un momento necesario

[22] Ello se corrobora por el hecho de que la expresión "*den Löffel abgeben*", literalmente "ceder la cuchara", tiene el sentido coloquial de "diñarla".

[23] Durante la etapa en que vivió en Bucarest, Celan tradujo este ciclo de poemas como "Die kleinen Gerechten". *Cfr.*, *Die Gedichte*, Kommentierte Gesamtausgabe, (ed.) Barbara Wiedemann, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, p. 876. En el mismo libro, Wiedemann comenta que "los pequeños justos" podría referirse a los *tsaddiquim* (en hebreo "justos"), secta de la Antigüedad que cedió el poder a los vencedores griegos y romanos, negaba la inmortalidad del alma y la resurrección, no aceptaba la predestinación y defendía el libre albedrío. Esto no cambiaría el sentido de nuestra interpretación.

de dicha tendencia,[24] pero el *Deut* del poema de Celan es, a la vez, una pieza de metal acuñado, es decir, un fragmento marcado, una ruina, de modo que, en efecto, ha habido igualación, pero el proceso se ha hecho relevante. Quizá por eso Celan escoge una palabra que recuerda a la vez la raíz de *Deutsch* –"la lengua alemana"– y *deuten* –"interpretar". En definitiva, al abrirse la *Königzäsur*, trabajar con la lengua, interpretar, etc., comparece lo otro como Otro a la vez que se pone de relieve la nada que nos constituye.

En su discurso *El meridiano* Celan señala la aparición de una brecha similar a la *Königszäsur* en dos momentos de la obra de Büchner. El primero se da en *La muerte de Danton*, cuando Lucile grita "¡Viva el rey!", en el marco de los Días del Terror con motivo de la muerte de su amado Camille Desmoulins, en un gesto que la lleva, tal como ella quiere, también a morir. A ese grito –que tampoco debemos entender como una adhesión al *ancient régime*– Celan lo llama *das Gegenwort* ("la contrapalabra"),[25] una palabra que, contraponiéndose al carácter teatral que tienen los discursos pronunciados en la misma obra, rompe con la obviedad de la posición marginal de la belleza apuntando hacia la dirección de lo que tampoco el discurso válido (y, con él, el sujeto de este discurso) podrá alcanzar, que es tanto la muerte, como lo que no es sino la otra cara de lo mismo: la figura de una vida humana.[26] Recordemos la observación hecha más arriba sobre la elusión de la muerte en la filosofía moderna, a causa de su incompatibilidad con la forma pura de la sensibilidad –el tiempo– y del entendimiento –las categorías–, y la inclusión, en cambio, de la belleza como elemento clave de la filosofía kantiana, pero pagando el precio de dejarla al margen de la validez; porque ahora, "la contrapalabra" de Lucile, tensando dicha margina-

24 Como es obvio, nos referimos a la descripción de la sociedad moderna de *El capital*, de Karl Marx.

25 GW 3, p. 189.

26 "La muerte se vuelve fenómeno precisamente cuando no se la considera opuesta a la existencia sino, al contrario, garantía de la misma. Y esto solo es posible si se atiende a lo único que fenomenológicamente se puede decir de la muerte en relación con la existencia: que el *Dasein* es un 'ser-para-la-muerte' y es este ser el que funciona como garantía de nuestra completitud". Arturo Leyte, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005, p. 133.

lidad, no solo muestra el carácter reductivo, nihílico, del ser moderno, sino también su incapacidad para dar razón de la muerte y la figura humanas y, con ello, su carácter derivado de una pérdida.[27] Hemos llegado a algo muy cercano a la caracterización que hace Heidegger del hombre griego como aquel ser que mira atento las cosas y, a la vez, emerge al nombrarlas, entendiendo el nombrar como una forma de mirar, y este como una abertura de doble dirección, pues por un lado, la cosa que emerge se da al hombre y en ese sentido lo mira, y por el otro, el hombre mira la cosa dejándola comparecer como mirada que le viene al encuentro. Así entendido, el hombre no determina el estado de cosas como lo hacen el yo o el sujeto modernos, sino que respeta y atiende, de modo que nombrar es interpretar –*hermeneúo*.[28] Esa misma actitud se la atribuye Sócrates en cuanto enamorado, es decir, en cuanto regido por *éros*, pues, en efecto, el amor, en la medida en que desarraiga, capacita para atender al amado sosteniendo la diferencia y, por lo tanto, manteniéndolo irreductible.[29] El amor, como la muerte, escapa también al discurso válido[30] y, a la vez, abre el espacio para la aparición del Otro. En la carta citada, Celan le dice a su amada: "Aquí es donde estamos ahora, en la cesura del rey",[31] y en *El meridiano*, Lucile encarna la poesía, porque su amor la capacita para percibir "el lenguaje y la figura y, a la vez, también […] el aliento, es decir, la dirección y el destino" de Camille.[32] El otro momento de la obra de Büchner en el que Celan encuentra una brecha

27 A propósito de la imposibilidad moderna de atender a la muerte, Arturo Leyte encuentra lo siguiente en la interpretación heideggeriana de la poesía de Hölderlin: "Paradójicamente, habría que entender que lo que hay que salvar es propiamente la muerte, la posibilidad de morir, ocultada bajo el espejismo y la anestesia del tiempo como sucesión ilimitada: en dicha sucesión no se muere, simplemente se desaparece, pero como cualquier otra cosa. Ocultarse la muerte es así sinónimo de vivir en la seguridad de la razón, que todo lo explica. Y el poema revela, frente a esa seguridad, la intemperie en la que se está, que es también el clima propio de la finitud". *Ibid.*, p. 282.

28 *Cfr.*, GA 54, pp. 152-153.

29 Ello se encuentra, por ejemplo, en el "Banquete" o el "Fedro".

30 Todo intento científico de describir el amor pasa por reducirlo a un proceso bioquímico o psicológico que lo iguala a una adicción cualquiera.

31 La relación entre la abertura del poema y el amor en la obra de Celan también se desarrolla en Eulàlia Blay, "El círculo", *op. cit*.

32 GW 3, p. 188.

similar a la *Königszäsur* es cuando el poeta Lenz de la novela homónima, un 20 de enero, al cruzar las montañas, comparece como un yo –algo con figura, dirección y aliento–: "solo le resultaba enojoso a veces que no podía andar con la cabeza".[33] Dice Celan que tal vuelco implica tener "el cielo como abismo", comportando, por un lado, un "terrible enmudecer", y por el otro, "un cambio de aliento", y añade que en este movimiento el poema encuentra su voz y, un poco más adelante, que se vuelve "lenguaje actualizado, liberado bajo el signo de una individuación ciertamente radical, pero que al mismo tiempo también tiene presentes los límites que le marca la lengua, las posibilidades que le abre la lengua".[34] Nuestra época concibe la lengua como medio transparente que permite formular el ser mismo de las cosas en un único discurso, pero ignora, a la vez, que con ello las reduce a nada. "Ningún nombre que nombre" (v. 1), dice un poema del libro *Fadensonnen*, añadiendo: "su igual sonar[35] / nos anuda bajo / la clara[36] tienda / que ha de ser tensamente cantada" (vv. 2-5).[37] El poeta no rompe con la lengua, solo la tensa forzando su sintaxis o semántica para hacer relevante y a la vez albergar el proceso que ha llevado hasta ella, deviniendo, de este modo, un punto de vista sobre ello. Así, recuperando lo dicho a propósito de *légein*, si en Grecia compareció cada cosa en su belleza, ahora el estado de cosas se presenta como fragmentos que solo se valen por sí mismos en el sentido de los granos de arena, nada. Tal fragmentariedad comparece en el poema celaniano en aspectos como la partición de palabras, la parataxis, la temporal suspensión de las conexiones sintácticas, la comparecencia de trozos de la misma estructura lengua (como el paradigma verbal), el evitar los conectores (significativamente los que producen reducción a...), las homonimias y polisemias, el uso de palabras de otras

33 *Ibid.*, pp. 194-195.

34 *Ibid.*, p. 197.

35 Pero también "consonancia", "aliteración", "homonimia", "unisonancia", "acorde".

36 En el sentido de luminosa y también espaciosa.

37 *Kein Name, der nennte: / sein Gleichlaut / knotet uns unters / steifzusingende / Hellzelt*. GW 2, p. 226.

lenguas o de otros contextos temporales, la combinación de versos o partes de versos procedentes de la tradición, etc.;[38] o, con respecto al contenido, la presentación de algo así como unidades sensoriales desconectadas de relaciones causales o morales, de fragmentos de algo que en ningún caso se pretende recuperar, pero que no valen como meros puntos sensoriales, sino como escombros o ruinas.[39]

El poema, pues, es un punto de vista sobre la historia del decir. Entendido de esta manera, el giro ontológico que Heidegger señala como final de la metafísica y que comporta la imposibilidad de plantear nuevos sistemas filosóficos –pero no de interpretar lo ya sido–, trasladado a la cuestión del poema da que el "poema hoy" es irremediablemente fragmento al margen de lo válido, pero esa misma marginalidad debe permitirle captar la historia devenida conservada en la lengua. Así, del mismo modo en que se recuperan los decires de la filosofía en una exégesis continuada, también los decires poéticos aparecen ahora como aquello que aún está por pensar. Por eso, en los versos con los que se va cerrando el poema *Engführung*,[40] que debemos interpretar siguiendo el sentido que el mismo Celan da a las estrellas en tanto "obra humana",[41] encontramos: "Una / estrella / tiene todavía luz. / Nada, / nada se ha perdido".

En el presente trabajo remarcamos la estrecha relación entre las obras de Heidegger y Celan, señalando también que el primero no siempre es consecuente con su propio pensamiento. Pues bien, cuando Heidegger remite ciertas palabras griegas a un uso sincrónico no temático de estas, por un lado, encuentra "lenguaje actualizado" y "cambio de aliento", y

[38] En sus estudios celanianos Szondi insiste en que este tipo de aspectos no deben entenderse nunca como meros rasgos estilísticos y termina preguntándose si, en definitiva, existe tal cosa. *Cfr.*, *Celan-Studien*, en *Schriften*, t. II, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978.

[39] *Cfr.*, Felipe Martínez Marzoa, *Polvo y certeza*, Madrid, Abada, 2014; Peter Szondi, *op. cit*.

[40] *Sprachgitter*, GW 1, pp. 197-204, vv. 159-163.

[41] En *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestadt Bremen*, discurso pronunciado con motivo de la concesión del premio de literatura de la ciudad de Bremen, en 1958: "aquel a quien sobrevuelan estrellas, obra del hombre". GW 3, p. 186.

por el otro, nos pone ante la pérdida de aquella dimensión en la que las palabras cobraron sentido;[42] pero a veces parece no admitir que dicha dimensión se ha perdido y querer situar los fenómenos designados por aquellas palabras en algún territorio alcanzable. Eso ocurre, por ejemplo, en *El origen de la obra de arte*, cuando se plantea la posibilidad de un Estado semejante a la *pólis* en el que de algún modo resonaría lo inmediato.[43] Aquí hemos llegado a algo vinculado a lo político. El poema de Celan es siempre, en el fondo, político, y pensamos que lo es en gran medida por una asunción de su tiempo que tiene mucho que ver con el núcleo del Heidegger "pensante" –no así del ciudadano Heidegger. Veamos qué nos dice sobre ello el poema *Schibboleth* del libro *Von Schwelle zu Schwelle*:[44]

Mitsamt meinen Steinen,
den großgeweinten
hinter den Gittern,

schleiften sie mich
in die Mitte des Marktes,
dorthin,

wo die Fahne sich aufrollt,
der ich
keinerlei Eid schwor.

Flöte,
Doppelflöte der Nacht:
denke der dunklen
Zwillingsröte
in Wien und Madrid.

Junto con mis piedras,
las ampliamente lloradas
tras las rejas,

me arrastraron
al centro del mercado,
allí,

donde se despliega la bandera,
a la que yo
no presté juramento alguno.

Flauta,
flauta doble de la noche:
piensa el oscuro
rojo gemelo
en Viena y Madrid.

[42] *Cfr.*, Felipe Martínez Marzoa, en *De Grecia y la filosofía*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 63-64.

[43] "Una de las maneras esenciales en que la verdad se establece en ese ente abierto gracias a ella misma es su ponerse a la obra. Otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado". Martin Heidegger, GA 5, p. 49; pp. 106-107. En cuanto al despropósito de pretender "fundar Estado", *Cfr.*, Felipe Martínez Marzoa, "El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea", *op. cit*.

[44] GW 1, pp. 131-132.

Setz deine Fahne auf Halbmast,
Erinnrung.
Auf Halbmast
für heute und immer.

Pon tu bandera a media asta,
recuerdo.
A media asta
para hoy y para siempre.

Herz:
gib dich auch hier zu erkennen,
hier, in der Mitte des Marktes.
Ruf's, das Schibboleth, hinaus
in die Fremde der Heimat:
Februar. No pasaran.

Corazón:
date a conocer aquí,
aquí, en el centro del mercado.
Llámala, la šibbólet, afuera
a la extrañeza de la tierra natal:
Februar. No pasarán.

Einhorn:
du weißt um die Steine,
du weißt um die Wasser,
komm,
ich führ dich hinweg
zu den Stimmen
von Estremadura.

Unicornio:
tú sabes de las piedras,
tú sabes de las aguas,
ven,
yo te llevaré lejos
a las voces
de Extremadura.

Las primeras palabras del poema dicen: "Junto con mis piedras, / las ampliamente lloradas / tras las rejas" (primera estrofa, vv. 1-3). La ausencia de verbo nos deja a la espera de saber qué pasa con ello, pero lo que sí podemos suponer por el *weinen* es que antes ha habido pérdida; en cuanto a aclarar qué son las piedras tras las rejas, quizá se adelante algo recordando dos cosas: que en diversos poemas de Celan la piedra se identifica con la poesía –probablemente retomando el papel de la piedra en la obra de Osip Mandelstam–[45] y que el libro inmediatamente siguiente a *Von Schwelle zu Schwelle* es *Sprachgitter*, lo cual vincula la reja con la lengua o el lenguaje. Podría suceder, entonces, que el poema hubiera perdido la capacidad que tenía antaño de *légein* y de *phúein*, quedando reducido a palabra y relegado a mera *múmesis*: piedra –en el poema *Engführung*, después de lo que parece una primera génesis, queda la posibilidad de *es beim Stein zu versuchen*, "intentarlo con la piedra", es decir, en el espacio

[45] El primer libro de poemas de Osip Mandelstam, autor especialmente querido por Celan, se tituló *La piedra*, en referencia a la poesía.

de la *múmesis*, (v. 92).[46] Por otra parte, si "las rejas", que son estructura, remiten a la lengua, entonces es que ese poema, aunque socavado, se mantiene "en los límites que le marca la lengua".

En la segunda estrofa se aclara lo que sucedió con ello: "me arrastraron / al centro del mercado / allí, / donde se despliega la bandera, a la que yo / no presté juramento alguno" (vv. 4-8). La cuestión del mercado es la cuestión de la mercancía que ya nos ha salido al encuentro en el poema *Ich trink Wein*. Como es sabido, *El capital* de Marx presenta nuestra época como aquella en la que impera el modo de producción capitalista, es decir, en la que todo lo que hay, lo ente, es mercancía intercambiable, por lo tanto, algo que vale desde lo otro, y en cuanto tal descualificado, continuo, ilimitado. Por todo ello, la figura bella queda al margen de la mercancía; no en cambio, el ciudadano. Ignorar lo primero conduce a la pérdida del arte: "El comercio del arte provee el mercado. La investigación llevada a cabo por la historia del arte convierte las obras en objeto de una ciencia. En medio de todo este trajín, ¿pueden salir las propias obras a nuestro encuentro?".[47] Ignorar lo segundo conduce a trazar cortes privilegiados –delimitar reductos esenciales– y, por eso mismo, a caer en la pura arbitrariedad y el atropello. En el poema de Celan hubo una pérdida que al parecer no fue debidamente asumida, pues unos –no sabemos quiénes–, por un lado, ignoraron que lo poético nunca podría pertenecer al mundo de la mercancía, y por el otro, ignoraron que ese mismo mundo nunca podría detentar un vínculo, aquí, una bandera por la que jurar.

A continuación (cuatro estrofas restantes), el tiempo es presente, no hay llanto y "yo" ya no "soy arrastrado", sino que "ordeno": *denke*, *setz*, *gib*, *komm* ("piensa", "pon", "da", "ven") "dirigiéndome" en cada caso a un "tú" vinculado a lo poético: *Flöte*, *Erinnerung*, *Herz*, *Einhorn*, ("flauta", "recuerdo", "corazón", "unicornio"). Ese conminar está

[46] Véase la interpretación del poema que hace Felipe Martínez Marzoa en *Polvo y certeza*, *op. cit.*, pp. 104-107.
[47] Martin Heidegger, *El origen de la obra de arte*, *op. cit.*, p. 33.

completamente alejado de la omnipotencia propia del *imperare* romano o de las religiones monoteístas, sobre las cuales se fundará la concepción moderna del saber en tanto dominio científico-técnico;[48] por el contrario, consiste en un andar con y guiar, pues es saber tratar: *sophízein*. "Flauta, / flauta doble de la noche: / piensa el oscuro / rojo [o arrebol] gemelo / en Viena y Madrid" (tercera estrofa, vv. 9-13). La flauta pertenece a la noche y es doble: *nacht und nacht*, se dice en *Engführung* (v. 56), por de pronto, sin pliegue de luz en medio. Uno no puede dejar de pensar en el *aulós*, instrumento usual en los cultos extáticos de Dioniso y los cantos elegíacos, en cuyo sonido continuo parece resonar de algún modo la disolución. Dicho instrumento es apropiado para pensar en lo común a dos sucesos que más adelante se confirmarán como la revuelta obrera contra las fuerzas conservadoras del poder en Viena, el febrero de 1934, y la resistencia de Madrid al avance de las tropas franquistas, entre 1936 y 1939. Retomando a Marx, lo común es precisamente la igualdad, la indiferencia, base sobre la que se apoya el concepto de sociedad civil y, con este, la necesidad de un sistema de garantías: sufragio universal, voto libre, libertad de comunicación (por lo tanto, de reunión y expresión) y división de poderes; dicho de otro modo: la única forma política posible tras el acontecimiento de la metafísica, es decir, en la modernidad tardía, es la república democrática. Por ello la flauta debe pensar en el rojo oscuro que tanto remite al crepúsculo, como a un posicionamiento político. *Denken* es también *erinnern*, "recordar", y ahora lo que se debe recordar es la muerte definitiva de toda consistencia, diferencia o vínculo; por ello "yo" "le pido" al recuerdo (cuarta estrofa): "Pon tu bandera a media asta, / recuerdo. / A media asta / para hoy y para siempre". Entonces, es como si esa asunción hubiera provocado un cambio en la relación de cosas, pues el centro del mercado ya no está "allí" (v. 6), sino "aquí": "Corazón: / date a conocer [o: identifícate] aquí, / aquí, en el centro del mercado. / Llámala, la *šibbólet*, afuera / a la extrañeza de

[48] *Cfr.*, Martin Heidegger, *Parmenides*, GA 54, pp. 57-63.

la tierra natal: / Februar, No pasarán". *Šibbóleṭ*, "espiga" en hebreo, es la palabra con la que los galaaditas vencedores reconocían a los fugitivos efraimitas en el paso del Jordán, pues estos pronunciaban *s* en vez de *š*.[49] Un modo de decir, una diferencia en el decir comporta la muerte. Por causa de la diferencia en el modo de decir uno queda a un lado o a otro, la *šibbóleṭ* delimita a un grupo o a otro. Lo mismo ocurre con el *No pasarán* y el *Februar*. Esto aún no significa nada, uno puede haber caído en la parte republicana por las circunstancias más diversas. La cuestión es si se está de esta parte asumiéndola y, por ello, si se está más allá. Por eso "yo" te conmino a "ti", "corazón", a que te des a conocer en el centro del mercado, o sea, en el espacio moderno –dentro de los límites que marca la lengua, la ciencia y el derecho–, porque aquí y solo aquí está cifrado aquello que se tiene que mostrar, a saber: la historia acontecida. Entonces la *šibbóleṭ*, ya sí cargada de sentido, estará en "la extrañeza de la tierra natal". No hay nada más extraño que el lugar al que se pertenece, por ello es lo más alto estar aquí y ser capaz de mantenerse en la distancia, donde la vaciedad de aquí se hace relevante; porque donde todo es claro nada es claro.

Hay en la poesía de finales de la modernidad una incomodidad ante su posición marginal;[50] la cuestión es cómo se debe entender eso. Tras la toma de posición del corazón, "yo llamo" al unicornio, protagonista de uno de los *Sonetos a Orfeo*. En el poema de Rilke, él es el animal que no lo hay (v. 1), porque el haber ahora se decide en el terreno del continuo ilimitado, pero, porque "ellas" lo amaron, es decir, porque lo trataron desde la *sophía* (vv. 5-6) –desde el desarraigo o la distancia–, apenas queriendo ser (vv. 8-9), devino; ahora bien, eso sucedió "en el argénteo espejo y en ella" (vv. 13-14). Se requieren, pues, dos cosas: reflejo e interpretación.[51]

[49] Jueces, 12, 6.
[50] Véase, por ejemplo, el "poema objeto" al que aspira Rilke o la concepción poética de Osip Mandelstam, expresada en ensayos como "La aurora del acmeísmo" o "Sobre el interlocutor", ambos en *Sobre la naturaleza de la palabra*, Madrid, Árdora, 2003.
[51] *"Das Gedicht will zu einem Andern, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber. Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu"*. GW 3, p. 198.

"Unicornio: / tú sabes de las piedras, / tú sabes de las aguas, / ven, / yo te llevaré lejos / a las voces / de Extremadura" (vv. 24-30). A "ti", que sabes –en el sentido de saber andar con y guiar– de piedras (*múmesis*) y aguas (*phúsis*), por lo tanto, de lo acontecido, "te llevaré" –en el mismo sentido–, "lejos", hacia algo plural, "voces" que quedan al extremo. Volvemos, pues, a la individuación radical y los límites que marca la lengua.[52] Todo ello, en un futuro (¿incierto?). Asunción de la Modernidad al final de la Modernidad, donde la *múmesis*, el arte, ya no produce, pero a la vez produce –monta una figura, aunque sea con las ruinas de lo sido–, porque en el espacio de la nada, nada se ha perdido.

52 *Ibid.*, p. 197.

Bibliografía

Allemann, Beda, *Hölderlin und Heidegger*, Zúrich, Atlantis, 1954.

Blay, Eulàlia, "El círculo", en *La historia y la nada*, (ed.) Arturo Leyte, Madrid, La Oficina, 2017, pp. 29-49.

____, *Píndaro desde Hölderlin*, Madrid, La Oficina, 2018.

Celan, Paul, *Zeitgehöft*, en *Paul Celan. Gesammelte Werke in sieben Bänden*, (ed.) Beda Allemann, Stefan Reichert y Rolf Bücher, vol. 3, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2003, pp. 69-123.

____, "*Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe*, (ed.) Barbara Wiedemann, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003.

____, "Der Meridian", en *Paul Celan. Gesammelte Werke in sieben Bänden*, (ed.) Beda Allemann, Stefan Reichert y Rolf Bücher, vol. 3, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, pp. 187-202.

____, *La bibliothèque philosophique. Catalogue raisonné des annotations*, (ed.) Patrick Alac, Bertrand Badiou y Alexandra Richter, pref. Jean-Pierre Lefebvre, París, Rue d'Ulm, 2004.

____, *Lichtzwang*, en *Paul Celan. Gesammelte Werke in sieben Banden*, vol. 2, (ed.) Beda Allemann, Stefan Reichert y Rolf Bücher, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, pp. 255-256.

____, *Fadensonnen*, en *Gesammelte Werke in sieben Banden*, vol. 2, (ed.) Beda Allemann, Stefan Reichert y Rolf Bücher, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, pp. 109-227.

____, *Sprachgitter*, en *Paul Celan. Gesammelte Werke in sieben Banden*, vol. 2, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, pp. 143-204.

____, *Von Schwelle zu Schwelle*, *Paul Celan. Gesammelte Werke in sieben Banden*, vol. 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003, 79-141.

Felstiner, John, *Paul Celan. Poet, Survivor, Jew*, New Haven, Yale University Press, 2001.

Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, vol. 39: *"Hölderlins Hymnen Germanien" und "Der Rhein"*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1980.

____, *Gesamtausgabe*, vol. 52: *Hölderlins Hymne "Andenken"*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1982.

____, *Gesamtausgabe*, vol. 53: *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1984.

____, "¿Y para qué poetas?" [1946], en *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1995, pp. 241-289.

____, *El origen de la obra de arte. Der Ursprung des Kunstwerkes*, (ed.) bilingüe Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, La Oficina, 2016.

____, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", en *Gesamtausgabe*, vol. 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2012.

____, *Gesamtausgabe*, vol. 5: *Holzwege (1935-1946)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2003.

____, *Gesamtausgabe*, vol. 54: *Parmenides (Wintersemester 1942-43)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1998.

____, Gesamtausgabe, vol. 2: *Sein und Zeit (1927)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1977.

____, Gesamtausgabe, vol. 6.1: *Nietzsche I (1936-1939)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1996.

____, Gesamtausgabe, vol. 6.2: *Nietzsche II (1939-1946)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1997.

____, "Die Zeit des Weltbildes (1938)", en *Gesamtausgabe*, vol. 5: *Holzwege (1935-1946)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2003.

____, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964)", Gesamtausgabe, vol. 7: *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2007.

____, "Bauen Wohnen Denken (1951)", en Gesamtausgabe, vol. 7: *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2000.

____, "Die Kunst un der Raum (1969)", en Gesamtausgabe, vol. 13: *Aus der Erfahrung des Denkens (1919-1976)*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2002.

____, "Wozu Dichter? (1946)", en Gesamtausgabe, vol. 5: *Holzwege* (1935-1946), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2003.

____, "Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-36)", en Gesamtausgabe, vol. 5: *Holzwege* (1935-1946), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2003.

Hölderlin, Friedrich, "Urteil und Seyn", en *Sämtliche Werke. Fránkforter Ausgabe*, vol. 14, (ed.) D. E. Sattler, Fráncfort del Meno, Roter Stern, 1979, p. 156.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, vols. 1 y 2, (ed.) Wilhelm Weischedel Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974.

____, *Kritik der Urteilskraft*, (ed.) Wilhelm Weischedel Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1974.

Leyte, Arturo, *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.

____, *Post scriptum a El origen de la obra de arte de Martin Heidegger*, Madrid, La Oficina, 2016.

Mandelstam, Osip, *Sobre la naturaleza de la palabra*, Madrid, Árdora, 2003.

Mann, Thomas, *Politische Schriften und Reden*, vol. 2, Fráncfort, Fischer, 1968.

Martínez Marzoa, Felipe, *Desconocida raíz común*, Madrid, Visor, 1987.

____, "La 'Crítica del juicio' y la cuestión Grecia-Modernidad", en AA. VV., *Estudios sobre la "Crítica del juicio"*, Madrid, Visor/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990, pp. 147-164.

____, "El sentido y lo no-pensado. Apuntes para 'Heidegger y los griegos'", en *De Grecia y la filosofía*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 41-82.

____, *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999.

____, "El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea", en *Heidegger. Sendas que vienen*, (ed.) Félix Duque, vol. 1, Madrid, Círculo de Bellas Artes/Universidad Autónoma de Madrid, 2008, pp. 67-81.

____, *Polvo y certeza*, Madrid, Abada, 2014.
____, *La filosofía de El capital*, Madrid, Abada, 2018.
____, *De Kant a Hölderlin*, Madrid, La Oficina, 2018.
Michel, Wilhelm, *Das Leben Friedrichs Hölderlin*, Fráncfort del Meno, Insel, 1967.
Szondi, Peter, *Celan-Studien*, en *Schriften*, vol. 2, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978.
____, *Hölderlin-Studien*, en *Schriften*, vol. 1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1978.

Apropiación ontológico-fundamental y apropiación onto-histórica en Martin Heidegger

Ángel Xolocotzi Yáñez

Introducción

Si se puede asociar a algún pensador con la idea de apropiación, ese es Martin Heidegger. Gran parte de su propuesta filosófica gira en torno a ello en un carácter polisémico. Fundamentalmente se trata de una dimensión sistemática y una histórica. Ambas se despliegan a lo largo de su obra en diversas manifestaciones. Aunque en la ontología fundamental, expresamente en *Ser y tiempo*, se asocie de forma directa la apropiación al ámbito de la propiedad e impropiedad, desde sus primeras lecciones en Friburgo, Heidegger planteará el ejercicio filosófico como un ámbito de apropiación.[1] Los impulsos ganados en la obra temprana y en la ontología fundamental se mantendrán vivos y, a partir de la dimensión histórica, serán abordados en el pensar ontohistórico en la década de los treinta. Aunque la obra del filósofo de Friburgo ha sido rastreada a partir de ciertos hilos conductores, la idea de apropiación podría considerararse como uno de ellos en la medida en que proporciona elementos determinantes para comprender la propuesta heideggeriana en su magnitud. A

[1] Al respecto puede consultarse: Ángel Xolocotzi Yáñez, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a* Ser y tiempo, México, Plaza y Valdés, 2004.

continuación, desplegaré algunos elementos para acercarnos a la idea de apropiación en Heidegger. En un primer momento se abordará, como ya se anticipó, a partir del papel de la propiedad e impopiedad para posteriormente insertarla en la dimensión histórica y así comprender de otra forma la importancia de las "apropiaciones" que Heidegger llevó a cabo de la tradición filosófica occidental.

Propiedad y apropiación

Si nos remitimos a la idea de apropiación en el marco de la ontología fundamental es necesario hacer mención del carácter fenomenológico tan marcado que ahí tiene su propuesta filosófica. Sabemos que tal carácter se identifica por aprehender de cierta forma la máxima fenomenológica de investigación al insistir en ir "a las cosas mismas".[2] Pese a toda la discusión al respecto, para Heidegger es claro que la inmediatez de lo dado no puede ser tomado como fenómeno. En este sentido, y desde el inicio, se trata de una fenomenología de lo inaparente, ya que lo fenomenológico del fenómeno remite a aquello que generalmente no aparece.[3] Como sabemos, Heidegger nombrará a esto "ser". Este es pues lo inaparente de la fenomenología que en la ontología fundamental es contrastado con aquello que aparece bajo la dimensión tematizadora de la diferencia ontológica.

Así, en la ontología fundamental, Heidegger piensa la apropiación como la lucha por aprehender lo inaparente, el ser, en su diferencia con lo aparente, lo ente. Sabemos que la fuerte crítica alrededor de *Ser y tiempo* será a la tradición debido a su encasillamiento en la metafísica como modo

[2] Para ampliar la discusión sobre la importancia de tal máxima de investigación en la fenomenología véase la controversia al respecto entre Antonio Zirión y Ángel Xolocotzi Yáñez, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Miguel Ángel Porrúa, 2018.

[3] Con ello me refiero a la mención de Heidegger en torno a una fenomenología de lo inaparente (*Phänomenologie des Unscheinbaren*) en el "Seminario de Zähringen", en *Seminare (1951-1973),* GA 15, (ed.) Curd Ochwadt, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1986, p. 399.

de acceso a la entidad del ente. De esa forma, la filosofía hasta ese momento solo podía tematizar lo entitativo en sus diversas formulaciones. La posibilidad de la fenomenología abrió a Heidegger el camino para pensar de forma radical la alteridad de lo inaparente.

Pero ¿cómo podía hacer suya una fenomenología de lo inaparente en tanto posibilidad de pensar al ser? Esto se lleva a cabo a partir del Dasein como ámbito en el cual se expresa la diferencia ontológica.[4] Sabemos que el Dasein es introducido en *Ser y tiempo* como aquel ente determinado por su condición ontológica. Sin embargo, el hecho de no escapar a su situación de ente indica de entrada su determinación de arrojado entre otros entes. Eso exige a Heidegger plantear una vía para intentar destacar al *Dasein* no simplemente como un ente entre otros, sino como aquel ente en donde acaece la diferencia ontológica. Sabemos que tal propuesta consistirá en incorporar la posibilidad de la propiedad y la impropiedad.

Pese a los reiterados intentos de pensar esto en términos éticos, la intención central de Heidegger yace, como vemos, en aprehender lo inaparente del ser a partir de algún acceso que permita ello de forma correspondiente.[5] Aunque en escritos posteriores Heidegger cuestionará el estatus del Dasein en la ontología fundamental, al considerarlo en su equiparación con el ser-humano, queda claro que a pesar de ello se trata en cierta forma de ganar al Dasein en la medida en que el punto de partida es lo impropio de su condición cotidiana para de ahí alcanzar lo que le es propio mediante la así llamada propiedad.

[4] Aunque la diferencia ontológica es planteada expresamente en textos posteriores a *Ser y tiempo*, como en la lección *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (semestre de verano de 1927), queda claro que se trata de una de tantas cuestiones tácitas en *Ser y tiempo*. Esto se deja ver en la continua dicotomía en la que se mueve Heidegger a lo largo de sus análisis: apertura-descubrimiento, habla-lenguaje, disposición afectiva-temples, etcétera. Al respecto puede consultarse el capítulo "Habla, diferencia ontológica y ser-en-el-mundo", en Ángel Xolocotzi Yáñez, *Heidegger. Lenguaje y escritura,* México, Fontamara, 2018.

[5] Para una discusión mayor sobre los problemas de una interpretación ética de la propiedad puede verse el trabajo de Luis Cesar Santiesteban, *Heidegger y la ética*, México, Universidad de Chihuahua/Aldus, 2009.

La propiedad en *Ser y tiempo* representa pues un cuestionamiento a la situación óntica correspondiente en la que se encuentra el ser-humano y al mismo tiempo la posibilidad de su modificación. En las primeras lecciones, Heidegger enfatizaba la situación óntica en términos de ruina y en *Ser y tiempo* esta será pensada como caída. A pesar de que lo propio sería lo que corresponde ontológicamente al Dasein, este debe partir de su condición óntica para lograr interpretarse desde su carácter más propio. Tal como se indica en el § 31 de *Ser y tiempo*, la propiedad no consiste meramente en un rompimiento con lo impropio, es decir, con aquello que simplemente está ahí en el mundo, sino que "el 'in' del término 'impropio' no implica una ruptura del Dasein respecto de sí mismo, de tal manera que el Dasein 'solo' comprenda el mundo. El mundo pertenece a la mismidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo".[6]

Modificación óntico-ontológica

Pese a todos los análisis ya conocidos a partir de *Ser y tiempo*, cabría aquí la pregunta sobre aquello de lo que se apropia el Dasein en la propiedad. ¿Se trata solo del tránsito de lo óntico a lo ontológico? Si esto es así, entonces la apropiación sería una especie de fantasma al enfrentarnos a algo así como el ser sin ente. ¿Es eso lo que Heidegger pretende asumir? Si ya señalamos que el Dasein no es otra cosa sino el espacio en donde acaece la diferencia ontológica, entonces lo determinante para Heidegger no consistiría en el paso de un polo al otro. Se trataría más bien de una correlación en donde lo óntico y lo ontológico se copertenecen y descubren en su respectivo papel. Veamos esto.

Como lo anticipamos, Heidegger propone retomar lo propio del Dasein a partir del hecho de haber caído en interpretaciones ajenas al verse a sí mismo como algo en

[6] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003, p. 170 (*Sein und Zeit*, GA 2, (ed.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1977).

medio de otros entes. Así, se interpreta inicialmente como "uno-mismo". En el § 64 de *Ser y tiempo,* Heidegger recuerda que "el Dasein *no* es él mismo, sino que está perdido en el uno-mismo. Este último es una modificación existencial (*existenziell*) del sí mismo propio".[7] Esto parecería contradecir lo que se había señalado en el § 27: "El *modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que *es una modificación existencial (existenziell) del uno entendido como un existencial esencial*".[8] Una primera lectura haría preguntarnos qué es lo que se modifica. ¿El uno-mismo es una modificación existencial del sí mismo propio como indica en el § 64 o el sí-mismo propio es una modificación existencial del uno-mismo como se lee en el § 27? Si vemos con cuidado, el sí-mismo, en el § 27, es señalado como una modificación existencial (óntica) del uno. Es decir, solo a partir de la caída es que el *Dasein* logra decidirse por su propio sí-mismo. Podemos ver en ello un proceso acorde con los trabajos fenomenológicos de diverso raigambre. Sin embargo, aquí el sí-mismo propio se muestra como lo originario de tal forma que el uno-mismo debe ser aprehendido como una modificación existenciaria del sí-mismo propio. Podríamos plantear esto de la siguiente forma: experimento aquello que soy solamente mediante la aprehensión de mis posibilidades más propias, es decir, distanciándome de aquello que "uno hace". Esta sería la modificación existencial, óntica, del uno-mismo. Sin embargo, puedo llevar a cabo esto porque las posibilidades más propias ya han sido dadas, aunque en la vida cotidiana se muestran cada vez más soterradas y alejadas. En ello consistiría la modificación existenciaria, ontológica, del sí-mismo. De esa forma, solo porque ontológicamente se modifica el sí-mismo es que ónticamente se modifica el uno-mismo.

La mencionada modificación óntico-ontológica es aquello que Heidegger tematizará bajo el nombre de aprehensión de la propiedad a partir de la impropiedad. Como podemos constatar, tal despliegue no remite a una transformación de

[7] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 336.
[8] *Ibid.*, p. 154.

un modo de ser en otro, de la presencia a la existencia, como podría pensarse a partir de una lectura superficial. El *Dasein* en tanto lugar de la diferencia ontológica está ahí con sus posibilidades propias soterradas que exigen la modificación tanto ontológica del sí mismo como la óntica del uno-mismo. Sin embargo, aquí podría plantearse la pregunta por la necesidad de tal modificación.

El *Dasein* existente vive en el mundo de la cotidianidad en medio de los entes y en con-vivencia con otros entes existentes. La existencia del *Dasein* se caracteriza, como ya anticipamos, por ser el lugar de la diferencia ontológica. Sin embargo, al estar en medio de otros entes, tanto existentes como presentes, el Dasein se interpreta inicialmente a partir de ello y se deja guiar por lo que se hace o dice. Por eso se trata del "uno-mismo", indiferente y anónimo.

De esa forma, el *Dasein* vive la cotidianidad como uno-mismo. Es decir, la relación con los entes en su totalidad se lleva a cabo de esa forma. Así, ónticamente el *Dasein* se confunde y deja absorber por eso en lo que está y atañe. Sin embargo, a pesar de estar caído en lo cotidiano, el Dasein en tanto existe no está ahí de la misma forma que los otros entes, sino que se halla siempre en una diferencia con aquello en lo que está. Es decir, aunque ónticamente esté a la par de los entes presentes de los que se ocupa, ontológicamente posee un rasgo que no es aprehensible a partir de lo óntico, de lo presente. Eso ontológico, como indicabamos al principio, es aquello que se escapa y que solo es pensable a partir del fenómeno de lo inaparente. Como vemos Heidegger pensó eso inicialmente en tanto diferencia ontológica.

Así, si se piensa al *Dasein* como lugar de la diferencia ontológica entonces todos sus comportamientos están permeados por ello. Así, la caracterización del uno-mismo y del sí-mismo propio no es otra cosa que una forma de expresar tal diferencia. La mencionada modificación no consiste pues en pasar de lo óntico a lo ontológico, sino de cambiar o invertir el punto de apoyo para la interpretación, ya que la cotidianidad inicial solo alcanza a ver lo homogéneo de la entidad del ente y en ello es puesto el *Dasein*. Al llevarse a

cabo la modificación óntico-ontológica, el *Dasein* se apropia de sí mismo en tanto no se coloca en la visión uniformada de lo que se hace y dice en la cotidianidad, sino en tanto abre sus posibilidades más propias y se aprehende como el lugar mismo de la diferencia.

Diferencia entre ser-humano y *Dasein*

A partir de lo aquí señalado queda claro que alcanzar la propiedad mediante la mencionada modificación óntico-ontológica exige un proceso que de ninguna manera puede ser considerado como algo definitivo. La propiedad en ese sentido no es un estado cerrado. Sin embargo, a pesar de las posibilidades interpretativas que se abren mediante la modificación de apropiación, Heidegger será crítico respecto de este proceder.

Durante décadas se ha discutido aquello que el filósofo de Friburgo abandona de la ontología fundamental en su camino pensante hacia el pensar ontohistórico. La publicación de la obra póstuma, especialemnte de los tratados de la historia del ser, de los cuadernos negros y de las anotaciones sobre sus propias publicaciones ha esclarecido la cuestión. De esa forma, la *Gesamtausgabe* (GA) ha permitido abandonar las interpretaciones de los grandes billetes y adentrarse en la morralla, en las pequeñas monedas. Así, la famosa *Kehre* no puede ser vista ya como el paso del Dasein al ser o el mero abandono de la diferencia ontológica, sino que en el pensar ontohistórico se detectan transformaciones centrales respecto de la ontología fundamental que impiden hablar de un simple fracaso o "superación".

Si nos preguntamos sobre el cambio en torno a la apropiación planteada en *Ser y tiempo* a partir del juego entre propiedad e impropiedad, veremos que Heidegger cuestiona un aspecto sobre el que se asienta tal propuesta y que lo lleva a una revisión de la perspectiva, sin anular la idea de apropiación.

Como hemos señalado brevemente, la idea de apropiación inicial por parte de Heidegger se despliega al considerar lo propio a partir del modo de ser del ente que tematiza, es decir, a partir del *Dasein* existente. Sin embargo, en tal despliegue ontológico-fundamental hay dos cuestiones que nuestro autor detecta posteriormente como problemáticas: 1) que hay una identificación entre ser-humano y *Dasein*; 2) que no se considera en tal apropiación el carácter histórico de la misma.

Respecto de lo primero, simplemente hemos de enfatizar que la apropiación del *Dasein* o la posibilidad de alcanzar lo que le es propio exige la doble modificación mencionada, la cual pone en juego al *Dasein* como lugar de la diferencia ontológica.

A pesar de que en las anotaciones sobre sus propias publicaciones, Heidegger indica que después de su redacción y publicación en 1926-27 no volvió a leer *Ser y tiempo* sino diez años después,[9] queda claro por los comentarios epistolares que estaba al tanto de las reseñas y críticas de esos momentos. Quizás baste señalar el comentario sobre *Ser y tiempo* que escribe a Julius Stenzel en abril de 1928:

> El objetivo no es una antropología [*cfr*. la introducción, en este artículo], no es una determinada ética, ni mucho menos una cosmovisión dirigida contra la antigüedad, sino que el único problema es la pregunta universal por un posible suelo para una estricta interpretación del ser de acuerdo con todas sus posibles transformaciones y regiones. / Y quien vea la historia de los problemas filosóficos fundamentales en su más elemental simplicidad –y solo así pueden ser aprehendidos de manera radical– tendrá que decir, y yo también estoy convencido, que *Ser y tiempo* es el libro más pasado de moda que hoy día haya sido escrito.[10]

[9] Martin Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, (ed.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2018, p. 3.
[10] Martin Heidegger, "Briefe an Julius Stenzel (1928-1932)", en *Heidegger Studies 16*, Berlín, Duncker & Humblot, 2000, pp. 11. *Cfr*., pp. 11 y ss.

Si tenemos en cuenta estos dos factores, es decir que Heidegger continuaba su camino filosófico y a la vez estaba al tanto de las reseñas realizadas a *Ser y tiempo*, entonces se comprende la autocrítica iniciada después de la publicación de su *opus magnum* y que decantará en los tratados de la historia del ser a partir del pensar ontohistórico. Precisamente uno de los aspectos que Heidegger cuestionará respecto de la ontología fundamental es el papel asignado al *Dasein* en tal propuesta.

A pesar de que en *Ser y tiempo* se insiste en caracterizar al *Dasein* como aquel ente que no se encuentra simplemente entre otros entes, dijimos que para alcanzar tal diferenciación se requiere aprehender lo propio de este ente, sus posibilidades más propias. Aunque de alguna forma estas deben estar dadas, es necesaria una modificación en los comportamientos del *Dasein* que lo conduzca a mostrarse como el espacio de la diferencia ontológica mediante el nexo de fundamentación que se da entre lo óntico y lo ontológico.

Sin embargo, la problemática central que se presenta a partir de la mencionada crítica yace en la equiparación realizada entre *Dasein* y ser-humano. Así, el problema del nexo de fundamentación entre lo óntico y lo ontológico era visto simplemente como un rasgo ontológico del ser humano, llamado *Dasein*. El pensar ontohistórico hará notar que tal equiparación no se justifica. El *Dasein* no es sinónimo de ser-humano, sino más bien algo que debe ser conquistado: "Ser-humano no *es* necesariamente y siempre y no era hasta el momento en absoluto 'Da-*sein*'. Mediante el salto al interior del 'Da-*sein*' por primera vez el ser-*humano* se transforma esencialmente más allá de lo que hay hasta el momento".[11]

De esa forma, el proceso de apropiación no se da inicialmente en la base ontológica del *Dasein* en tanto ser-humano, sino que para alcanzar la propiedad más bien se tendrá que acceder al *Dasein*. Así, la crítica de Heidegger a la equiparación ontológico-fundamental de ser-humano y *Dasein* implica que la apropiación ocurre al alcanzar al *Dasein* como espacio de la diferencia y superar en cierta medida al ser-

[11] Martin Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, *op. cit.*, p. 56.

humano como interpretación refleja de lo presente. Con ello se deja ver entonces que el ser-humano es radicalizado como el ámbito impropio del Dasein mismo.

La apropiación histórica

A pesar de los diversos momentos que podemos encontrar en la obra de Heidegger, hay un parteaguas en la totalidad de su obra y que sabemos ha sido caracterizada simplemente como *Kehre*. Ya señalamos que, con la aparición de la obra póstuma, el paso de un momento a otro se ha visto enriquecido en términos interpretativos. Sin embargo, la radicalidad del quiebre entre la ontología fundamental y el pensar posterior podría ser entendido a partir de la importancia de la historia. Tal papel va de la mano con los cambios señalados en torno a la diferencia entre ser-humano y *Dasein*.

En la ontología fundamental, Heidegger asigna diversas posibilidades al mencionado carácter ontológico del ser-humano, es decir al *Dasein*. Una de ellas es precisamente la filosofía. Es ampliamente conocido el final del § 4 de *Ser y tiempo* en donde nuestro autor justifica la función de la filosofía a partir de su relación con la pregunta por el ser, la cual no es otra cosa que "la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al *Dasein* mismo".[12] Este planteamiento lo desplegará Heidegger en varios cursos al señalar que "ser-humano significa ya filosofar".[13]

Sin embargo, ya indicamos que, a partir de una crítica a estos planteamientos, nuestro autor cuestiona la equiparación de ser-humano con *Dasein*. Al hacer esto entonces también cuestiona la equiparación entre pregunta por el ser y filosofía. Si lo que se trata de alcanzar es al Dasein superando al ser-humano, entonces también ahora se intentará llegar

[12] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 37.
[13] Martin Heidegger, *Einleitung in der Philosophie (Wintersemester 1928/29)*, GA 27, (ed.) Otto Saame e Inna Saame-Speidel, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1996, p. 3 (trad. M. Jiménez Redondo, *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999).

a la pregunta por el ser más allá de la la filosofía. Así, la pregunta por el ser obtiene diversas configuraciones ligadas a los diferentes momentos tematizadores de Heidegger en su obra. Como sabemos, en el pensar ontohistórico, la pregunta por el ser adquiere la forma de meditación (*Besinnung*).

De esta manera, Heidegger llamará *meditación* (*Besinnung*) al tipo de pensar que busca desplegar. En el curso *Preguntas fundamentales de la filosofía* señala lo siguiente: "Meditación [*Be-sinnung*] significa: penetrar en el sentido [*Sinn*] de lo acaecido, de la historia".[14] Lo cual se puede aclarar con una cita de la conferencia "Ciencia y Meditación" donde indica que "en la meditación nos dirigimos a un lugar desde el que por primera vez se abre el espacio que mide todo nuestro hacer y nuestro dejar hacer".[15] Lo histórico es, pues, el espacio de nuestra estancia esencialmente entendida. Sin embargo, para Heidegger es algo por entero distinto a lo que la historiografía entiende por historia, pues ella solo busca explorar y exponer al pasado en cuanto objeto, así, Heidegger señala que "Lo histórico no significa la forma de aprehender y explorar, sino el acaecer mismo".[16]

El pensar en forma de meditación histórica será puesto en marcha por nuestro autor en el ejercicio con lo acaecido en la tradición misma. Así, más de la mitad de lo escrito por Heidegger contiene interpretaciones sobre autores de la tradición metafísica occidental que van desde los presocráticos hasta Husserl. Sin exagerar, podemos decir que Heidegger es el autor que junto con Hegel ha realizado la lectura e interpretación más dedicada de la filosofía occidental.[17]

[14] Martin Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. Ángel Xolocotzi Yáñez, Granada, Comares, 2007, p. 40. *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (WS 1937/38), GA 45, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1984.

[15] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, GA 7, (ed.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2000, p. 63.

[16] Martin Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, *op. cit.*, p. 40.

[17] De 102 volúmenes programados en la *Gesamtausgabe*, 47 volúmenes son de lecciones y seis de seminarios. Todos estos volúmenes remiten a autores de la tradición filosófica occidental. Asimismo, hay volúmenes de otras secciones de la *Gesamtausgabe* que retoman las lecciones señaladas y las transforman en libros, como es el caso de *Kant y el problema de la metafísica* y los dos volúmenes de

Sin embargo, como ya anticipamos, la revisión de la tradición no busca salir del pensar mismo para colocarse externamente como una introducción o exponer una interpretación novedosa; esta forma de proceder sería para Heidegger tratar a la tradición en forma historiográfica, cuando lo que hace es una meditación histórica.[18]

Evidentemente esto contrasta con la imagen difundida del filósofo de Friburgo, a decir, que se trata de un planteamiento radical que en sus cuestionamientos lleva a cabo primero una destrucción de la historia de la ontología y después una superación de la metafísica. De esta forma, pareciera, y así se ha difundido ampliamente, que Heidegger marca un inicio del pensar que hace obsoleta la tradición misma. Así, el problema que se ha presentado es la posible conciliación entre esta radicalidad aludida y el cuidado de la tradición.

Una lectura externa de la obra de Heidegger insistiría en mantener esta supuesta contradicción y asemejaría su planteamiento radical a ciertas líneas de la filosofía anglosajona, en donde la filosofía no requeriría de su historia para ser ciencia. Si se defiende tal radicalidad, el nuevo paradigma haría obsoleta a la historia de la filosofía.

Sin embargo, en primer lugar, tendríamos que decir que la supuesta radicalidad de la filosofía heideggeriana no se sostiene si se habla en sentido estricto de filosofía, ya que toda filosofía es en sí radical. Parece ser pues tautológico hablar de "filosofía radical". Sin embargo, sí se puede hablar de la magnitud de los impulsos que da una determinada propuesta filosófica. Quizás en ese caso se permita hablar de mayor o menor radicalidad.

Ahora bien, los impulsos dados por Heidegger yacen precisamente en su relación con la tradición. Su filosofía sería pues una versión alejada de la señalada dirección anglosa-

Nietzsche. Al respecto, *cfr.*, Ángel Xolocotzi *et al.*, *Heidegger. Del sentido a la historia*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014, pp. 161 y ss.

[18] Para una profundización respecto del modo en que Heidegger aborda la tradición filosófica occidental y de modo especial el tratamiento realizado en sus lecciones puede consultarse el capítulo "Mis lecciones han sido caminos de bosque. Aspectos de la apropiación heideggeriana de la filosofía occidental", en Ángel Xolocotzi Yáñez, *Heidegger. Lenguaje y escritura*, *op. cit.*

jona que asemeja la filosofía a la ciencia en su obsolencia de la historia. Dicho con otras palabras: la filosofía de Heidegger no es nada sin la tradición misma. Se trata de una forma de filosofar que lleva al extremo la importancia de la historia del pensar. Así, queda claro para Heidegger que la filosofía en sus preguntas no tiene respuestas, sino historia, como solía enfatizar Franco Volpi.[19]

Toda la historia de la filosofía es interpretada por Heidegger como el despliegue del predominio de la presencia, que sería el ámbito que define la cosa del pensar en sus límites. En la relación occidental con el ser, nuestro autor observa una comprensión unilateral en donde la proveniencia y el porvenir –necesariamente ocultos pero definitorios de lo presente– son dejados de lado. Sabemos que esta posición dominante respecto del ser es lo que Heidegger llama metafísica. Con dicha concreción, surge asimismo una nueva base y un nuevo punto de partida para el pensar meditativo, que establece sus horizontes en el ámbito de las decisiones y problemas históricos esenciales de la actual civilización técnica y sus límites.

El señalamiento de una unilateralidad reinante respecto del ser adquiere aparentemente connotaciones polémicas. Sin embargo, el intento por abrir nuevas posibilidades históricas para el pensar meditativo, se ha de remitir siempre para Heidegger a aquello que la tradición resguardó sin haber desarrollado, por lo cual no partirá de una actitud meramente destructiva sino de la discusión con ella, para así develar su constitución básica y abrir posibilidades de replanteamiento, especialmente en los textos filosóficos de los grandes pensadores (principalmente: Anaximandro, Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Marx y Nietzsche).[20] Con todo, el ejercicio de lectura

[19] En una entrevista así lo señaló: "La filosofía se alimenta fundamentalmente de su pasado, a tal punto que podemos decir que los verdaderos problemas en filosofía no tienen solución sino historia", en "Perspectivas de la filosofía y cuidado de la tradición. Diálogo con Franco Volpi", en *Filosofía viva*, Ángel Xolocotzi Yáñez (coord.), México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 61.

[20] Como ya se señaló, Heidegger es junto con Hegel el pensador que mayor referencia y énfasis ha hecho en la tradición filosófica. Esto se deja ver por parte de Heidegger no solo en las lecciones, seminarios y ejercicios, sino también en las conferencias. El vol. 80, *Conferencias* (dividido en dos partes), da testimonio de ello.

no puede ser ya una hermenéutica de textos en sentido tradicional, sino que se trata más bien de un cuestionamiento de toda nuestra historia que permita interrogarnos a nosotros mismos y la época, abriendo nuevos caminos a partir de una apropiación más originaria del inicio.

Para captar la apropiación heideggeriana de la historia de la filosofía hay que tomar en cuenta sobre todo sus puntos extremos y cómo Heidegger quiere con sus propios intentos dialogar con dichos puntos para abrir nuevas posibilidades para la historia y el pensar. Por un lado, su postura respecto de los presocráticos, el inicio de la filosofía; por otro, respecto de Hölderlin, quien abriría la posibilidad de otro inicio histórico a partir de un replanteamiento de las posibilidades no realizadas en el primero. Platón y Aristóteles, por una parte; Hegel y Nietzsche, por la otra, quienes serán importantes en segundo lugar, como consolidaciones del principio y el fin de la filosofía occidental respectivamente. Heidegger se orientará desde la segunda mitad de los años treinta cada vez más a mostrar su dependencia respecto de este hilo conductor en la meditación histórica.

En su remisión histórico-inicial Heidegger quiere ir a contracorriente de la metafísica occidental de la presencia para captarla en sus límites, es decir a partir de su origen en el ocultarse del ser. En este sentido, también *Ser y tiempo* es interpretado en los tratados ontohistóricos como el tránsito a otro inicio del pensar, es incluso el nombre para el intento de la "superación" de la metafísica, según los términos del pensar ontohistórico.

Es significativo también el hecho de no encontrar en la GA algún curso o seminario explícitamente sobre su obra, aunque a lo largo de la misma haga referencia en ciertos momentos. La fuente para comprender sus autorreferencias la encontramos en el marco de la GA en los volúmenes que comprenden los *Cuadernos negros* (*Schwarze Hefte*): Martin Heidegger, *Überlegungen I-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, (ed.) Peter Trawny, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2014; *Überlgungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, GA 95, (ed.) Peter Trawny, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2014; *Überlgungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, (ed.) Peter Trawny, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2014; así como las anotaciones sobre sus propias publicaciones (Martin Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA 82, *op. cit.*). Fuera de la GA la fuente principal es la *Briefausgabe*, actualmente en proceso de publicación. *Cfr.*, Ángel Xolocotzi Yáñez *et al*, *Heidegger. Del sentido a la historia*, *op. cit.*, pp. 161 y ss.

Conclusión

El panorama de la filosofía contemporánea depende en gran parte de impulsos recibidos a partir de ciertas propuestas. Sabemos que una de las más ricas en ese sentido fue la obra de Heidegger. Su pensar, empero, no puede ser visto como una postura monolítica y estática, sino como un camino con múltiples tramos y desviaciones. Quizas por ello ha sido retomado desde las más equidistantes versiones que abarcan tanto diálogos con la filosofía analítica como con el pensamiento oriental pasando por aprehensiones externas a la propia filosofía, como lo son las posturas científicas y artísticas. En todo ello se trata de apropiaciones del pensar heideggeriano, el cual, en el fondo no es otra cosa que una magna aprehensión del pensar occidental.

La obra del filósofo de Friburgo puede ser comprendida a partir de ciertos conceptos fundamentales. Algunos de ellos hacen referencia a la temática en cuestión, sin embargo, otros remiten más bien al carácter formal y metódico de su propuesta. Precisamente la idea de apropiación busca resumir en cierta forma aspectos determinantes del proceder heideggeriano. Tanto en la ontología fundamental como en el pensar ontohistórico encontramos un tipo de apropiación que configura la propuesta filosófica correspondiente.

Lo aquí desplegado brevemente indica solo dos aspectos en los que puede ser pensada la apropiación heideggeriana: en un primer momento, de forma quasi sistemática al pensar la filosofía como un modo de develar lo propio del ente que filosofa; en un segundo momento, a partir de la conformación misma del pensar con base en su carácter histórico y, por ende, la necesaria remisión a la tradición misma.

Esas dos formas de apropiación otorgan elementos para entender de forma más cercana una de las propuestas que mediante su ejecución ha puesto sobre la mesa la necesidad de repensar la apropiación misma.

Bibliografía

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit, GA 2*, (ed.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1977.

____, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik" (WS 1937/38), GA 45*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1984.

____, *Seminare (1951-1973), GA 15*, (ed.) Curd Ochwadt, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1986.

____, *Einleitung in der Philosophie (Wintersemester 1928/29), GA 27*, (ed.) Otto Saame e Inna Saame-Speidel, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1996.

____, *Introducción a la filosofía*, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1999.

____, "Briefe an Julius Stenzel (1928-1932)", en *Heidegger Studies 16*, Berlín, Duncker & Humblot, 2000.

____, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953), GA 7*, (ed.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2000.

____, *Ser y tiempo*, trad. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2003.

____, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. Ángel Xolocotzi Y., Granada, Comares, 2007.

____, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39), GA 95*, (ed.) Peter Trawny, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2014.

____, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941), GA 96*, (ed.) Peter Trawny, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2014.

____, *Überlegungen I-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), GA 94*, (ed.) Peter Trawny, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2014. Trad. Alberto Ciria, Cuadernos negros 1931-1938, Madrid, Trotta, 2015.

____, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948), GA 97*, (ed.) Peter Trawny, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2015.

____, *Vorträge 1915-1932, GA 80.1*, (ed.) Günther Neumann, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2016.

____, *Zu eigenen Veröffentlichungen, GA 82*, (ed.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2018.

____, *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/9-1951), GA 98*, (ed.) Peter Trawny, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2018.

Santiesteban, Luis Cesar, *Heidegger y la ética*, México, Universidad de Chihuahua/Aldus, 2009.

Xolocotzi Yáñez, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004.

____, (coord.), *Filosofía viva*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

____, *Heidegger. Lenguaje y escritura*, México, Fontamara, 2018.

Xolocotzi Yáñez, Ángel, Ricardo Gibu, Vanessa Huerta y Pablo Veraza, *Heidegger. Del sentido a la historia*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014.

Zirión, Antonio y Ángel Xolocotzi Yáñez, ¡*A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Miguel Ángel Porrúa, 2018.

O Heidegger o Lacan: la recepción de la filosofía de Heidegger en el psicoanálisis lacaniano*

Francisco Conde Soto

Introducción

Este texto ofrece una panorámica general de la relación entre el filósofo postmetafísico Martin Heidegger y el psicoanalista freudiano, y luego postfreudiano, Jacques Lacan. Su intención es presentar algunos de los elementos que Lacan reconoce como sugestivos en el pensamiento de Heidegger. Cuando se dice "que Lacan reconoce" se pretende escapar de la tendencia dominante entre los estudiosos a especular acerca de qué elementos heideggerianos subyacerían a la teoría psicoanalítica, sean reconocidos o no por Lacan.[1] De manera menos interesante, pero también menos osada, la pretensión de este trabajo es solamente atender a algunas de las referencias, citas y menciones de determinados conceptos de Heidegger que aparecen en los textos de Lacan, en especial, conceptos como la muerte, el sujeto, el lenguaje y la verdad.

*Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación: "Constelaciones del autoritarismo: Memoria y actualidad de una amenaza a la democracia en una perspectiva filosófica e interdisciplinar", financiado por el Plan Nacional I+D+i - Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2019-104617GB-I00).

[1] Por ejemplo: "no tantas veces Lacan habla de Heidegger, pero es suficiente una mínima agudeza para percibir hasta qué punto las ideas fundamentales del filósofo, 'de los únicos hombres de la verdad que nos quedan' operan íntimamente amalgamadas en el trasfondo de su pensamiento". Héctor López, *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2004, p. 10.

La metodología consistirá en un análisis de los pasajes en los que Lacan menciona alguno de esos conceptos heideggerianos. Otra alternativa para este estudio hubiera sido llevar a cabo una reflexión más general de las convergencias o divergencias entre ambos "intelectuales", pero si la primera opción ya es problemática por estar a merced de la selección arbitraria del estudioso, la segunda, además, implica necesariamente entrar en el terreno de lo especulativo, entendido como el campo de lo opinable. Es decir, el número de puntos de encuentro o desencuentro sería proporcional al deseo del universitario de turno por acercar o alejar a ambos autores. Por ello se ha preferido ofrecer una exégesis, seguramente menos evocadora, de los textos en los que Lacan confiesa abiertamente su deuda con Heidegger. La orientación general es lacaniana y en ocasiones será forzoso incluir breves desarrollos teóricos, que se espera formular de manera clara para cualquier heideggeriano no familiarizado con la jerga psicoanalítica.

Sobra decir que, en la otra dirección, es conocido el rechazo de Heidegger a la psicología por cosificar al sujeto,[2] a Freud por ser un positivista y al inconsciente como una hipótesis innecesaria que solo pretende extender de manera injustificada el dominio del principio de causalidad al terreno de lo humano. Heidegger acusa al psicoanálisis, a la psicología contemporánea y a la sociología de pretender extender una cierta logística entendida como forma degradada de la razón.[3] Por último, deja claro en varias ocasiones que

[2] En § 10 y § 11 de *Ser y tiempo*, distingue su ontología fundamental de la psicología, la biología y la antropología. Madrid: Trotta, 2009, pp. 66 y ss. En los *Seminarios de Zollikon*, sostiene: "hasta hoy la psicología, la antropología y la psicopatología consideran al ser humano como un objeto en un sentido amplio, como algo que está-ahí [*etwas Vorhandenes*], como un sector del ente, como el conjunto de lo constatable por la experiencia en el ser humano". Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, Morelia, Jitanjáfora, 2007, p. 215.

[3] "En Occidente el pensar sobre el pensamiento se ha desarrollado como "lógica". Ella ha recogido conocimientos especiales sobre un tipo especial de pensamiento. Por primera vez en tiempos muy recientes estos conocimientos de lógica se hacen fértiles científicamente, lo cual acontece en una ciencia especial que se llama "logística [...] Por eso hoy en América y en otras partes la logística, como la auténtica filosofía del futuro, comienza a asumir el dominio sobre el espíritu. Por el hecho de que la logística se une en forma apropiada con la psicología y el psicoanálisis

no tiene interés por las propuestas de Lacan. Ni la distinción significante-significado que Lacan le presenta, quizá en 1955,[4] ni el volumen de los *Escritos*, recién publicado en París en 1966 y que Lacan le envía, le interesan a Heidegger, quien escribe una carta a su amigo Medard Boss, psiquiatra suizo, en la que confiesa no entender nada.[5] En 1973, Lacan visita a un Heidegger ya enfermo de muerte y le enseña con entusiasmo sus trabajos con los nudos borromeos, que lo llevaban ocupando ya varios años. El alemán no se interesa por ellos ni lo más mínimo, anclado en un rechazo sin matices al psicoanálisis.[6]

Literatura previa sobre la cuestión

Los numerosos especialistas que han tratado la relación Heidegger-Lacan pueden ser ordenados en alguna de las siguientes estrategias:

1. Los que defienden que Heidegger y Lacan comparten a grandes rasgos un mismo proyecto intelectual, simplemente que desarrollado en campos de trabajo diferentes, como por ejemplo: Lutereau, Simonelli, Suzunaga, Juranville, Nancy, Phillipe Lacoue-Labarthe, Richardson y Xolocotzi.[7] Muy

---

modernos, así como con la sociología, el *trust* de la filosofía venidera será perfecto". Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005, p. 26.

[4] Lacan acoge a Heidegger y su esposa en su casa durante el coloquio titulado "¿Qué es la filosofía? Alrededor de Martin Heidegger", organizado por Jean Beaufret en Cerisy-la-Salle, Francia, del 27 de agosto al 4 de septiembre de 1955.

[5] "Seguramente usted también ha recibido el grueso libro de Lacan [*Écrits*]. Por mi parte, no logro por ahora leer nada en ese texto manifiestamente barroco. Me dicen que el libro provoca un remolino en París semejante al que suscitó antaño *El ser y la nada*, de Sartre [...]". Unos meses más tarde Heidegger escribe: "Le envío adjunta una carta de Lacan. Me parece que el psiquiatra necesita un psiquiatra". Elisabeth Roudinesco, *Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 340.

[6] "Todavía una última vez, al enterarse de que el filósofo estaba enfermo, Lacan viajó a Friburgo en compañía de Catherine Millot, para exponerle su teoría de los nudos. Habló abundantemente y Heidegger guardó silencio". *Idem*.

[7] Luciano Lutereau, "Acerca de la verdad: Heidegger y Lacan. Fenomenología y psicoanálisis", *Affectio Societatis*, vol. 8, núm. 14, 2011, pp. 2-19. "En resumen, la concepción de la cura se presenta, en consecuencia, como una variante del análisis

cerca se encuentran los que manifiestan la necesidad de un proyecto futuro que los reconciliaría, como es el caso de Granel[8] o los que quieren poner en práctica ese proyecto, como Meira[9] y Parra y Tabakian.[10] En relación con estos intérpretes, parece como mínimo arriesgado detectar lazos directos entre:

- el concepto de tiempo ek-stático de Heidegger y el concepto de rememoración en Lacan.
- El papel del silencio en el último Heidegger como vía de acceso al ser y el silencio de la pulsión pensado por Lacan.
- El recurso a metáforas espaciales en Heidegger –el claro, la cuadratura– y la topología lacaniana del agujero, el toro y la banda de Moebius primero, y de los nudos después. La

existencial del *Dasein*". Thierry Simonelli, "De Heidegger a Lacan", *Verba Volant*, año 4, núm. 1, 2014, p. 87. Juan Carlos Suzunaga Quintana, "Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la *Alethosfera*", *Desde el Jardín de Freud*, núm. 16, 2016, pp. 287-306. Alain Juranville, *Lacan et la philosophie*, París, Quadrige/PUF, 1984, p. 361. Jean-Luc Nancy, "Manque de rien", en *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991, pp. 201-206. Jean-Luc Nancy y Phillipe Lacoue-Labarthe, *El título de la letra*, Rosario, Colección Mathema, 1979, en especial el capítulo 3, "La verdad homologada". William J. Richardson, "La vérité dans la psychnalyse", en *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991, pp. 191-200. Ángel Xolocotzi Yáñez, "Entre Heidegger y Lacan", *Debate Feminista*, vol. 12, octubre 1995, pp. 223-231. La peculiaridad de su trabajo es recordar los conceptos de verdad y lenguaje como puntos comunes en ambos pensadores, sin obviar ciertas diferencias en lo que se refiere a su posible aplicación práctica en una cura psicoanalítica.

8 Gérard Granel, "Lacan et Heidegger, réflexions à partir des Zollikoner Seminare", en *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991, pp. 207-224.

9 En ocasiones, los resultados son como mínimo llamativos, mucho más si se atiende a lo distintas que resultan las propuestas de semejanza en cada autor, fruto también de la especulación: "Se hace posible el conjeturar al lugar del Otro [...] como el equivalente al Claro heideggeriano". Osvaldo Meira, *Heidegger, Lacan, Heidegger. Ensayos clínicos*, Buenos Aires, Letra Viva, 2009, p. 25.

10 Carlos Parra y Eva Tabakian, *Lacan y Heidegger. Una conversación fundamental. Dimensión trágica de la ética*, Buenos Aires, Paradiso Ediciones, 1998. No se ha podido consultar el primer volumen de esta obra, *Lacan y Heidegger. Una conversación fundamental. Del retorno a Freud*, Buenos Aires, Manantial, 1977. En todo caso, si por los desencuentros comentados ya es problemático suponer que entre Heidegger y Lacan se produjo tal conversación, resulta excesivo y algo arrogante la atribución de ser los recuperadores del verdadero Lacan más allá del (falso) lacanismo. Que el "Es" de Freud solo pueda tratarlo Lacan "desde el pensamiento de Heidegger –*Ereignis*– lugar donde el ser deviene *Seyn* como Ello (Es) mismo [...], es por completo improbable, así como la importancia para Lacan de "la cuestión del ser en el discurso freudiano" (p. 9). El procedimiento que se sigue en el libro, de yuxtaponer y mezclar los enunciados de los dos autores, no los hace más próximos.

hipótesis de que el *Geviert* de Heidegger habría influenciado los esquemas de cuatro patas de Lacan: los esquemas L y Z –sujeto, yo, otro, gran Otro– o el esquema R –falo imaginario, nombre del padre, madre simbólica, yo ideal–; o que habría influenciado incluso la estructura cuatripartita de sus cuatro discursos –con los lugares del agente, el otro, la producción y la verdad–, cuando en realidad su mención a la cuadratura parece puramente casual.[11]

- El intento de salirse primero de la metafísica tradicional de Heidegger, por caer en una hipostatización de la presencia, y luego de la filosofía y el pensamiento en general, por imponer sus representaciones a un ser siempre más allá, y el pensamiento lacaniano de la presencia como no todo.
- La búsqueda de un decir no metafísico en Heidegger y el goce femenino en Lacan.
- La experiencia de búsqueda del ser en Heidegger y la experiencia de localización del goce en Lacan.

2. Los que alaban el pensamiento de Heidegger e identifican elementos que Lacan habría adoptado, y al final, superado, tal es el caso de López, Alemán y Larriera, Tutivén, Albano y Naughton.[12]

3. Los que insisten en la insalvable barrera entre ambos, en su mayoría lacanianos que no pueden perdonar el carácter especulativo y las aspiraciones universalizantes de Heidegger y el heideggerianismo, es decir, que el pastoreo del ser sería una solución válida para cualquier ser humano. En este

[11] "Ya he planteado el problema ante ustedes: ¿cuál es el *mínimun* inicial de una batería significante concebible para que pueda comenzar a jugar, a organizarse, el dominio, el orden y el registro del significante? Es justamente en tanto algo hace que no pueda haber dos sin tres que seguramente, pienso, debe implicar incluso el cuatro, el cuatripartito, el *Geviert* como dice en alguna parte Heidegger". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 83.

[12] Héctor López, *op. cit*. Jorge Alemán y Sergio Larriera, *Existencia y sujeto*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2006; *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2009. Jorge Alemán, *Lacan en la razón posmoderna*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2000. Carlos Tutivén Román, "Lacán y la filosofía", *Iconos,* núm. 13, 2002. pp. 48-55. Sergio Albano y Virginia Naughton, *Lacan: Heidegger. Los nudos de Ser y tiempo*, Buenos Aires, Quadrata, 2005. También quien escribe se confiesa deudor de los libros de Alemán y Larriera, los mejores sobre la cuestión, sin duda, aunque partidario de limitar un poco más la supuesta repercusión de Heidegger sobre Lacan.

caso estarían Roudinesco,[13] Lew y Žižek, este último con matices.[14] Roudinesco es quizá demasiado tajante al hablar de una ruptura total de Lacan con Heidegger, aunque acierta al proponer que deben distinguirse como mínimo dos grandes etapas en esta relación: antes y después de los años sesenta. El trabajo de Lew, a pesar de su complejidad y erudición, resulta interesante por las diferencias que establece en la reivindicación de la importancia del lenguaje para ambos pensadores. Žižek resalta la diferente concepción del sujeto que tenían ambos.

Al contrario que estos estudios previos, este capítulo se orienta hacia la influencia clara de Heidegger en una primera parte de su enseñanza sobre todo en torno a cuatro puntos: el lenguaje como logos, el sujeto como ser-para-la-muerte, la verdad como *alétheia* o desvelamiento/ocultamiento y el *Dasein* como sujeto abierto/escindido. Poco después Lacan reconocerá a Heidegger como el filósofo que ha sido capaz de llevar al máximo la potencia de la filosofía, pero al que le faltaría dar un necesario paso más allá.[15] Esta influencia es cortocircuitada a partir de mediados de la década de 1960

[13] En este último caso, se distingue entre la importancia de Heidegger para Lacan en el "Discurso de Roma" (1953) y su desaparición a partir de "La instancia de la letra..." (1957), textos pertenecientes a los *Escritos*: "si la referencia a la problemática heideggeriana del desvelamiento de la verdad y del 'dejar actuar a la palabra' seguía siendo masiva en el 'Discurso de Roma', desapareció cuarenta [y cuatro] años más tarde en el momento en que Lacan pronunció en la Sorbona una conferencia titulada 'La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud' [...] Lacan renunciaba a toda ontología". Elisabeth Roudinesco, *op. cit.*, p. 338.

[14] René Lew, "Ce que l'inflexion lacanienne de la psychanalyse doit à Heidegger: à propos du *logos* (Parain et Koyré *versus* Heidegger)", ponencia, Coloquio Lysimaque, 7 de enero de 2006. Slavoj Žižek, "Por que Lacan não é heideggeriano", traducción al portugués de "Why Lacan is not a Heideggerian", prefacio a la segunda edición inglesa de Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londres, Verso, 2008, pp. vii-xxi.

[15] Esto desmentiría la opinión de que no habría fuertes resonancias de Heidegger en Lacan: "la autora [Roudinesco] dice que Lacan estaba subyugado por la filosofía heideggeriana, por su estilo, por la problemática del ser y del desvelamiento de la verdad. Según la autora todo esto se trasluce en el Informe de Roma, pero dice que Lacan no toma de Heidegger lo que toma de Hegel, de F. de Saussure, de Lévy-Strauss o de Jakobson; dice que hay un eco, una sonoridad, un mimetismo, una fascinación y poca cosa más. Este es un juicio apresurado y trivial". Jorge Alemán y Sergio Larriera, *Desde Lacan: Heidegger*, *op. cit.*, p. 27.

para dar paso a un segundo momento teórico en el que las nociones centrales de Lacan –el deseo, la pulsión sexual y el goce– quedan ya muy lejos de Heidegger.

El lenguaje

Lacan entra en contacto con el pensamiento de Heidegger en 1932, tras la publicación de su tesis doctoral sobre la psicosis paranoica y mediante las lecciones de Koyré y Kójève,[16] pero hasta su encuentro directo puede decirse que la huella de Heidegger se dejará sentir con claridad en su enseñanza, al menos durante algunos años.

Aquel al que se dirige la *Carta sobre el humanismo* (1946), Jean Beaufret, profesor de filosofía en la enseñanza secundaria, ex combatiente francés en la Segunda Guerra Mundial, pasará por el diván de Lacan entre abril de 1951 y mayo de 1953. Gracias a su mediación, filósofo y psicoanalista se encuentran por primera vez en la Pascua de 1955, en Alemania. El segundo encuentro tendrá lugar a finales de agosto y principios de septiembre del mismo año, cuando Lacan acoge a Heidegger y su esposa en su casa de campo en Guitrancourt.[17] Tras un periodo de turbulencias intensas en el seno de la Sociedad Psicoanalítica de París, cinco psicoanalistas, entre ellos Lacan, acaban separándose en 1953 para formar una nueva asociación: la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Para el primer número de la revista de esta asociación, que lleva por nombre *La psychanalyse* (1956), Lacan traduce la conferencia de Heidegger "Logos" (1951), que este le había entregado en persona el año anterior.[18]

[16] "Necesitará cuatro años para iniciarse, en un mismo impulso, en la *Fenomenología del espíritu* y en el pensamiento heideggeriano, a través de la enseñanza de Kojève y Koyré", Elisabeth Roudinesco, *op. cit.*, 103-104.

[17] "Lacan se dejó atrapar. No solo durante la cura no paró de hablar de Heidegger, sino que, para halagar el narcisismo de su analista cuyos silencios lo exasperaban, le dijo un día: 'Heidegger me habló de usted'. Lacan dio un brinco: '¿Qué le dijo?'". *Ibid.*, p. 330.

[18] Roudinesco sostiene que Lacan decidió traducir una primera versión de la conferencia y no una segunda, a la que Heidegger añadió un párrafo sobre la superioridad de la lengua alemana, para ocultarle a los lectores ese prejuicio. *Ibid.*, p. 334.

Con esta maniobra poco habitual, puesto que las referencias teóricas de los psicoanalistas eran casi siempre textos de la tradición psicoanalítica, es decir, Freud o sus comentadores, la intención confesa de Lacan es "interesar al psicoanalista tanto como sea posible en el lenguaje", y como Freud habría hecho, "dejarse, en lo más profundo de lo afectivo, regir por el lenguaje".[19]

Lacan quiere que los psicoanalistas se interesen más por el lenguaje, pero también por la filosofía para ir más allá de la orientación freudiana dominante, que repite obstinadamente una serie de dogmas muy empobrecedores y alejados del espíritu de los textos de Freud. Esa ortodoxia es la que desemboca en la errada concepción del psicoanálisis como un proceso de maduración pulsional –la salida del Edipo– y de reintegración del sujeto a la sociedad a cualquier precio.

Las deudas con la concepción del lenguaje de Heidegger resultan evidentes. A Lacan debió resultarle sumamente interesante la lectura heideggeriana del logos de Heráclito como un lenguaje que precede al sujeto: para Lacan, siguiendo al Freud de *La interpretación de los sueños*, el inconsciente está estructurado como un lenguaje –funciona siguiendo las operaciones de la metonimia y la metáfora– y también precede al sujeto. Heidegger, por su parte, afirma que la emisión sonora, incluso el significado, quedan subyugados a otra cosa que sería el verdadero logos.[20] Solamente hay que ir un poco más allá para proponer, como Lacan, que la dimensión fundamental del lenguaje es la dimensión del significante antes que cualquier referencia, objeto mentado, representación o significado.

[19] "Este es también el motivo de las colaboraciones que habíamos obtenido para nuestro primer número, o sea Martin Heidegger con su artículo "Logos", para el que tuvimos que emplearnos con audacias de traductor, y Émile Benveniste con su crítica de una referencia de Freud, una vez más eminente en dejarse, en lo más profundo de lo afectivo, regir por el lenguaje". Jacques Lacan, "De un designio" [1966], en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989, p. 351, traducción revisada por nosotros.

[20] "De este modo, el hablar del lenguaje, un hablar que esencia en el λεγειν como *legen* (poner), no se determina ni desde la emisión sonora (φωνη') ni como significar (σημαινειν)". Martin Heidegger, "Logos", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 184.

En su conferencia "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" (1953), conocida como el "Discurso de Roma", Lacan sostiene que en psicoanálisis el sujeto que interesa no es el que enuncia algo conscientemente –sujeto del enunciado–, sino el que está por detrás –sujeto de la enunciación–: el significado debe quedar en un segundo plano ante los significantes emitidos para intentar conocer desde qué posición habla el sujeto.

El seminario es la enseñanza semanal y luego quincenal impartida por Lacan durante unos 30 años para un público formado por psicoanalistas y otros intelectuales cercanos al psicoanálisis. En el *Seminario 3*, en el contexto de su estudio de la psicosis, Lacan insiste en que la relación del sujeto con el lenguaje es fundamental para entender el inconsciente. El sujeto, según el psicoanálisis, mantiene una conversación no con otro sujeto, sino con el conjunto del lenguaje tomado como una unidad. Para referirse a esta unidad del lenguaje, Lacan apunta que se trataría de la misma unidad "Uno todo", que es el logos de Heráclito, según Heidegger.[21] El sujeto psicótico no dirigiría su palabra a otro interlocutor, se relacionaría con el lenguaje en tanto que bloque único y cerrado.[22] En el mismo seminario, Lacan reivindica la concepción del lenguaje como un sistema de palabras que reenvían unas a las otras y recuerda para ello el término "devolución" de Heidegger.[23]

[21] La traducción final de Heidegger de la sentencia es: "Perteneciendo no a mí sino a la posada que recoge y liga: dejar-estar-extendido Lo Mismo: lo Bien Dispuesto (la posada que recoge y liga) esencia: Uno uniendo Todo". *Ibid.*, p. 167.

[22] "Primero, ¿hay un interlocutor? Sí, hay uno, que en el fondo es único. Es sumamente entretenido analizar esa *Einheit*, si pensamos en ese texto de Heidegger sobre el logos que traduje, que aparecerá en el primer número de nuestra nueva revista, *La Psychanalyse*, que identifica el logos con el *En* heracliteano. Precisamente, veremos que el delirio de Schreber, a su manera, es un modo de relación del sujeto con el conjunto del lenguaje". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 3: Las psicosis (1955-1956)*, Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 179.

[23] "Si ella surge, si ella nace, es siempre a causa de un modo de aparición de la palabra que podemos llamar de diferentes modos, la misión, el mandato, la delegación, o incluso por referencia a Heidegger, la devolución". *Ibid.*, p. 396. Lacan parece referirse al § 17 de *Ser y tiempo*, "Remisión [*Verweisung*] y signo", con una traducción discutible del término alemán.

Sin embargo, tampoco escasean los pasajes en los que Lacan se distancia de la posición de Heidegger respecto al lenguaje, para sostener que su referencia al lenguaje como "morada del ser" no es más que el primer paso de un camino que él mismo llevaría mucho más lejos. Así es como sostendrá en sus primeros escritos que su referencia al lenguaje en Heidegger se debía solo a la necesidad urgente de lograr que los psicoanalistas le concediesen a la palabra un lugar central. Una vez hecho esto sería necesario pasar a otras cuestiones. Es probable que "esas otras cuestiones" se refieran al estudio de la pulsión escondida debajo del lenguaje.[24] Años más tarde, al escribir una introducción para la traducción alemana de sus *Escritos*, Lacan rinde homenaje a Heidegger al afirmar que se honra de conocerlo, situándose en una posición opuesta al justificado ostracismo al que fue sometido el filósofo por parte de la intelectualidad francesa de la posguerra. Y termina recordando que lo que distingue al *Dasein* es su habitar el lenguaje.[25]

Sobre la cuestión del logos en Heidegger, el trabajo de Lew resulta especialmente interesante por los matices que distingue en la reivindicación de la importancia del lenguaje de ambos pensadores. En su interpretación, Heidegger "pasa de la posición subjetiva del logos a una posición comunitaria", aunque Lacan también reconocería la dependencia del sujeto respecto al significante, el objetivo no es anularse ante la voz del Ser, sino ver cómo el sujeto puede "apropiarse" después de los significantes que condicionan su vida. Heidegger concibe el logos como algo comunitario, compartido, un conjunto de enunciados cerrado que deja poco espacio para la enunciación singular e individual de cada sujeto.

24 "Así fue cómo, al menos por un tiempo, se me pudo tomar por alguien obsesionado por no sé qué filosofía del lenguaje, heideggeriana incluso, cuando solo se trataba de una referencia propedéutica. Y hablar en esta sede tampoco hará que hable como filósofo". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11: Los cuatros conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 26.

25 "Esto en un 'ser' viviente del que lo menos que se puede decir, es que se distingue de los otros por habitar el lenguaje, como lo dice un alemán [en mayúsculas en el original francés] que me honro de conocer, como se dice de alguien para denotar que se ha vuelto un conocido". Jacques Lacan, "Introducción a la edición alemana de los *Escritos*", en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 580.

Lacan, por el contrario, defiende el hecho de que, más allá del lenguaje, cada sujeto habla su propia lengua, su dialecto peculiar o subconjunto dentro del lenguaje.

Ciertamente tanto para Heidegger como para Lacan la entrada del sujeto en el mundo tiene que ver con el lenguaje, pero la concepción de este tránsito es muy diferente para ambos. Para el primero, la pasividad del sujeto ante el lenguaje y el ser no es problemática, sino recomendable: el *Dasein* debe estar abierto al ser. Para el segundo, la relación con el lenguaje es siempre más o menos traumática: hay un resto –el sujeto sufre una cierta mutilación, una marca– que se pierde y no puede recuperarse con la palabra, de forma que se instaura una cierta falta de manera irremediable. En el psicoanálisis no se trata solo de cambiar la relación del sujeto con la palabra, sino de cambiar su relación de entrada con el deseo y más tarde con el goce. Por ello Heidegger se queda, en opinión de Lacan, corto. Como recuerda Žižek, la inadecuación del lenguaje y el sujeto puede ser torturante y solo se deshace mediante el largo proceso de una cura psicoanalítica.[26]

La cura psicoanalítica como asunción del ser-para-la-muerte

Con certeza, el concepto que más interés despierta en el primer Lacan la lectura de *Ser y tiempo* es el ser-para-la-muerte. En varios de sus *Escritos* incluso homologa el resultado de una cura psicoanalítica terminada con la asunción del *Dasein* de su ser-para-la-muerte propuesta por Heidegger. Ya se ha dicho que para Lacan el sujeto es fruto de una red de significantes que lo preceden, que lo marcan incluso antes de llegar al mundo, que lo acompañan como una especie de destino mientras vive y lo condenan o absuelven al final de sus días. Para evitar que su destino no dependa de ellos, debe asumir su ser-para-la-muerte.[27]

[26] Slavoj Žižek, *op. cit.*, pp. 9-10.

[27] "Los símbolos envuelven en efecto la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que van a engendrarlo 'por el

Es necesario recordar que Lacan reivindica la pulsión de muerte de Freud, eso sí, matiza primero que no se trata de nada biológico. Según él, la expresión contendría cierta dificultad, puesto que combina muerte y automatismo de repetición. Para el psicoanalista, el automatismo de repetición hace referencia a una "temporalidad historizante de la experiencia de la transferencia",[28] es decir, a la elaboración de su historia por parte del analizante mediante la repetición que tiene lugar en el transcurso de un análisis. La pulsión de muerte, sin embargo, expresa un cierto límite a la función histórica del sujeto, es decir, su capacidad para concebirse como un periodo de tiempo cerrado. Para explicar este límite, Lacan recurre a la caracterización de la muerte como posibilidad absolutamente propia del sujeto formulada por Heidegger en *Ser y tiempo*.[29] El límite, que es la muerte, estaría presente cada vez que el sujeto pretende pensar su historia como algo completo, pues representaría el pasado como algo real, es decir, el hecho de que el pasado es en realidad pasado en virtud de un punto fijo en el futuro que es la muerte, no en virtud de los cambios físicos, la historia o el recuerdo. En el caso de los animales no humanos, no existiría nada que distinga un ejemplar de otro del mismo tipo. En el caso de los seres humanos, el hecho de su muerte distingue de manera radical a cada uno de ellos.

En esta época, Lacan piensa que la neurosis consiste en cierta relación oculta con la muerte. Sería una denegación del deseo particular, supuestamente con el fin de vivir y poder adaptarse a la vida, que escondería en realidad el trabajo de la pulsión de muerte. El neurótico envolvería todo bajo el velo de la muerte, de manera que la tarea del psicoanálisis

hueso y por la carne' [...] por ellos su fin encuentra su sentido en el juicio final en el que el verbo absuelve su ser o lo condena –salvo que se alcance la realización subjetiva del ser-para-la-muerte". Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" [1953], en *Escritos*, *op.cit.*, p. 268.

[28] *Ibid.*, p. 306.

[29] "Este límite es la muerte, no como vencimiento eventual de la vida del individuo, ni como certeza empírica del sujeto, sino según la fórmula que da Heidegger, como "posibilidad absolutamente propia, incondicional, infranqueables, segura y como tal indeterminada del sujeto", entendamos, del sujeto definido por su historicidad". *Idem*.

sería desplazar al sujeto de la soledad en la que lleva a cabo una denegación del propio deseo a una asunción plena de su ser-para-la-muerte.

El neurótico obsesivo se caracteriza por esperar la muerte de aquel a quien coloca en posición de amo –la madre que prohíbe, el ideal que impide, etc.–, sin atreverse a afrontar el hecho de la irrepetibilidad de su vida, es decir, su propia muerte. El obsesivo se alimenta de la ficción de que existe un amo, es decir, una ley, una convención social, algún tipo de impedimento cuya muerte hay que esperar para poder comenzar a vivir. Esto le permite evitar el enfrentamiento con su propia muerte.[30] Se trataría entonces de recuperar su deseo y de hacerle ver que no existirá otra oportunidad para realizarlo más que esta vida.

En 1955, Lacan regresa sobre la cuestión en un artículo sobre psiquiatría para una enciclopedia médico-quirúrgica.[31] De entrada, en contradicción con posiciones suyas anteriores, criticará a los analistas que afirman que el psicoanálisis consistiría en llevar al analizante a la "subjetivación de su muerte",[32] a la aceptación de que es un "ser prometido a la muerte".[33] La crítica se refiere al hecho de que algunos analistas interpretan que la asunción del ser-para-la-muerte tiene que implicar la suspensión de todo saber: si no es el saber de la muerte, es un saber vano; como no es posible ningún saber directo sobre la muerte, el resultado sería que, al final de su análisis, el sujeto debería conformarse con constatar que la muerte es un imposible, que existe un vacío teórico, lo que convertiría al psicoanálisis en una "práctica "expectante".[34]

[30] "En cambio, el esclavo tiene mucho que esperar de la muerte del amo. Más allá de la muerte del amo, será preciso que afronte la muerte como todo ser plenamente realizado, y que asuma, en el sentido heideggeriano, su ser-para-la-muerte. Precisamente el obsesivo no asume su ser-para-la-muerte, está en suspenso. Esto es lo que hay que mostrarle. Esta es la función de la imagen del amo como tal". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 416.

[31] Jacques Lacan, "Variantes de la cura-tipo" [1955], en *Escritos*, *op. cit.*, p. 311-348.

[32] *Ibid.*, p. 335.

[33] *Ibid.*, p. 336.

[34] *Idem*. Por cierto, muy parecida a la que le exige al sujeto el segundo Heidegger.

Lacan afirma que para la posición del analista es esencial el hecho de ser capaz de asumir su ser-para-la-muerte, pero también la capacidad de utilizar este saber a la hora de dirigir una cura. No se trata de abolir todo saber, sino de ser capaz de relativizar todo saber en función del saber central que implica asumir la muerte.[35]

Si se considera el ser-para-la-muerte heideggeriano como una especie de acicate para que el *Dasein* recupere su autenticidad, las resonancias con lo dicho por Lacan resultan evidentes. La única posibilidad de que el *Dasein* alcance la autenticidad es que no se ahorre la asunción de su ser-para-la-muerte, es decir, que no caiga en lo impersonal, en el "se", en las habladurías.

En el *Seminario 4*, Lacan vuelve a mentar la concepción de la muerte de Heidegger y estudia la muerte como lo que pone límite y al mismo tiempo permite cerrar y ordenar el conjunto de significados de una vida humana: se trata de un significante que se distingue de los otros porque no se le encuentra significado y es precisamente en virtud de esto por lo que puede ejercer de límite.[36]

Heidegger, más allá de la moda existencialista,[37] le enseñaría a la filosofía moderna que el sujeto que se cree puro pensamiento y voluntad omnipotente como para poder pensarlo todo encontraría en la muerte un límite del que no

[35] "Pues, para el sujeto, la realidad de su propia muerte no es ningún objeto imaginable, y el analista, no más que cualquier otro, nada puede saber de ella, sino que él es un ser prometido a la muerte. Desde entonces, suponiendo que haya reducido todos los prestigios de su Yo para acceder al "ser-para-la-muerte", ningún otro saber, sea inmediato o construido, puede obtener su preferencia para que haga de él un poder, si no es como abolido". *Idem*.

[36] "Con todo, se trata de algo que se encuentra virtualmente en el límite de la reflexión del hombre sobre su vida, que le permite entrever la muerte como condición absoluta, insuperable, de su existencia, tal como lo expresa Heidegger. Las relaciones del hombre con el significante en su conjunto se encuentran vinculadas de forma muy precisa con esta posibilidad de supresión, de puesta entre paréntesis de todo lo vivido". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4: La relación de objeto (1956-1957)*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 40.

[37] "Que sin embargo algo pasa, se diga lo que se diga, algo ocurre más allá de la ola de moda en la fórmula de Heidegger, apelándonos en el fundamento existencial del ser para la muerte. Esto no es un fenómeno contingente". Jacques Lacan, "Clase 2, 22 de noviembre de 1961", en *El seminario. Libro 9: La identificación (1961-1962)*, edición no oficial.

puede saber nada, pero que, paradójicamente, le resultaría esencial para poder hacerse una representación del todo de su existencia.

En el *Seminario 7*, Lacan distingue tres posibilidades en relación con la muerte: la muerte real, la muerte asumida y más allá la muerte producto de la asunción del ser-para-la-muerte.[38] Con base en el concepto de "segunda muerte", esgrimido por el Marqués de Sade en *Juliette* –una aniquilación total que iría más allá del mero asesinato del otro, que consiste en el intento de hacer que las cenizas de los cuerpos quemados desaparezcan por completo–, Lacan considera a los héroes trágicos como los únicos que toman conciencia de la posibilidad de una desaparición absoluta. Más allá de su fallecimiento –muerte real–, se trataría de acabar con toda huella, con todo rastro que hubiera dejado un sujeto en la realidad –muerte simbólica: es decir, anulación de cualquier registro lingüístico acerca de su existencia. Con matices, este será el modelo de fondo sostenido en este seminario respecto a la situación del deseo de un sujeto al final de su análisis. Lacan desplaza el significado del concepto en Heidegger y afirma que Antígona o Edipo son seres-para-la-muerte de una forma cruda y descarnada, que asumen el hecho irremediable de su desaparición total sin aspirar a ningún tipo de consuelo.[39] Esta muerte absoluta se puede distinguir de la muerte real porque más allá de la desaparición física se juega en el nivel del significante: es la muerte que tiene lugar cuando una persona fallecida es olvidada sin dejar rastro, cuando es enterrada sin honores tal como Polínice en *Edipo rey*.

Sin embargo, el matrimonio Lacan-Heidegger en torno a la cuestión de la muerte no durará mucho. Pocos años más tarde, Lacan dejará en un segundo plano el ser-para-la-muerte

[38] "Para el hombre común, en tanto que el duelo del Edipo está en el origen del superyó, el doble límite, de la muerte real arriesgada a la muerte preferida, asumida, al ser-para-la-muerte, solo se presenta bajo un velo". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7*, *op. cit.*, p. 268.

[39] "Estas pamplinas nada son para el héroe, para quien efectivamente avanzó en esa zona, para Edipo que llega hasta el *mé phynai* del verdadero ser-para-la-muerte, a su maldición consentida, a los esponsales con el anonadamiento, considerada como el término de su anhelo". *Ibid.*, pp. 268-269.

y pondrá en su lugar la castración como condicionante principal de la vida del sujeto. Cuando hay dos sujetos en juego, por lo regular el ser-para-la-muerte se convierte en un ver al otro como ser-para-la-muerte, dejándose a sí mismo, por así decir, intacto. En lugar del ser-para-la-muerte Lacan propone el ser-para-el-sexo, es decir, el hecho de que el sujeto necesita de la unión con otro sujeto para ser auténtico; una unión sexual y no exclusivamente genital, puesto que en Lacan lo sexual va mucho más allá de lo genital. Es el sexo lo que pone autenticamente en juego la autenticidad del sujeto, puesto que es algo incierto, puesto que no existe nunca la relación perfecta y los sujetos siempre están parcialmente en soledad.

En realidad, hay algo previo al sexo que debe ser asumido a nivel totalmente individual para que lo que tiene que ver con el sexo pueda tener lugar. Para que el ser-para-el-sexo sea posible, para salir de la soledad y dirigirse al otro, resulta fundamental asumir la castración, es decir, las propias limitaciones en el terreno de lo sexual y en todos los terrenos, la imposibilidad de lograr para uno mismo o de provocar en el otro un goce pleno, absoluto y perfecto que en realidad no existe. Mientras que la asunción de la muerte es una asunción falsa, porque siempre se hace en realidad a partir de la muerte de otros, la castración es siempre necesariamente la propia y debe ser asumida por cada sujeto.[40]

Un par de años más tarde, Lacan recordará aún que en torno a la conceptualización de la muerte se produce un fracaso del significante, es decir, una imposibilidad de ser dicha. Al mismo tiempo, extiende esta imposibilidad al significante que representa a un sujeto, es decir, el sujeto tampoco puede ser dicho plenamente por ningún significante, sino que siempre hay algo en él –la muerte– que lo impide. La

[40] "El asunto se aclara gracias a lo que Freud ha dicho en forma de anécdota, y que nos es preciso subrayar, y es que, tan pronto como hay dos, el ser-para-la-muerte, crean lo que creyeren quienes lo cultivan, deja ver en el menor lapsus que de lo que se trata es de la muerte del otro. Lo que explica las esperanzas puestas en el ser-para-el-sexo. Pero en contraste, la experiencia analítica demuestra que, cuando hay dos, la castración que el sujeto descubre no podría ser sino la suya". Jacques Lacan, "Alocución sobre la psicosis del niño" [1968], en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 385.

remisión de un significante a otro está provocada en parte porque aquello que pretende atrapar el sujeto se escapa irremediablemente y no puede ser representado en su totalidad. Una vez asumida esta imposibilidad, la remisión debe ser parada de algún modo para que el sujeto pueda vivir.[41]

Todavía un paso más allá, después del ser-para-la-muerte y de la castración la cuestión que preocupará a Lacan será la angustia, pero sin duda ya no bajo la égida de Heidegger. Si para este último tiene que ver con la pérdida de la totalidad del mundo –algo impersonal–, para Lacan se relaciona con un solo objeto que esconde lo más singular del sujeto. En su opinión la angustia no sería en realidad un tema central para Heidegger –esto es muy discutible–, sino que lo que lo interroga es sobre todo la *preocupación* –entendemos que Lacan traduce aquí mal *Sorge*.[42]

El concepto de verdad como *alétheia* (ocultamiento/desvelamiento)[43]

Ya en 1946 Lacan mentará de nuevo a Heidegger con ocasión de una reflexión sobre la verdad. El contexto es el de un análisis de la relación entre lenguaje y realidad, que comienza con la negación de que el lenguaje sea una mera copia de la realidad aceptada por convención y compartida por las personas sanas. Lacan, por el contrario, sostiene que el lenguaje puede desviarse de la realidad al menos de dos formas.
- El lenguaje puede traicionar la realidad en virtud de cierta deformación afectiva-individual, histórica o cultural que

[41] "El ser para la muerte, o sea, la tarjeta de visita con la que un significante representa a un sujeto para otro significante". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis (1969-970)*, Buenos Aires, Paidós, 2008, p. 195.

[42] "El ser para la muerte, por llamarlo por su nombre, que es la vía de acceso por la que Heidegger, en su discurso avezado, nos conduce a su interrogación enigmática sobre el ser del ente, no pasa verdaderamente por la angustia. La referencia vivida de la interrogación heideggeriana, él la nombró, ella es fundamental, es de todos, es del *on*, de la omnitud de la cotidianeidad humana, es la preocupación". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 10: La angustia (1962-1963)*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 16.

[43] Al menos los trabajos de Suzunaga Quintana, *op. cit.*, y Lutereau, *op. cit.*, escogen este concepto.

influye en la semántica predominante en un determinado momento puntual o en una determinada época en su conjunto.

- El lenguaje puede tener la intención de decir una verdad que es universal, pero estará siempre en conflicto con su propia naturaleza de ser algo particular.

Lacan afirma a continuación que la cuestión de la relación verdad/lenguaje es la que ha ocupado a toda la historia de la filosofía y ha culminado en la ambigüedad ocultamiento/desocultamiento de la teoría de la verdad heideggeriana, que equipararía la verdad con una revelación.[44]

Durante su seminario 1, consagrado al análisis de *Los Escritos técnicos de Freud*,[45] Lacan invita al filósofo Jean Hyppolite a hacer una presentación del texto de Freud, "La denegación" (1925), en el que afirma que el primer paso para que cualquier ente sea considerado como existente es un proceso de afirmación [*Bejahung*], siempre previo a cualquier atribución o desatribución judicativa de un atributo a ese ente. Esta primera operación es la que en determinadas circunstancias se ve bloqueada por el sujeto, que somete a denegación [*Verwerfung*] un contenido que no deja absolutamente ninguna huella en él. Es importante advertir que este contenido no es simplemente reprimido. Para que algo pueda ser reprimido es necesario que primero se inscriba en el sujeto de algún modo.[46] Lacan pone la tesis freudiana de la necesidad de una *Bejahung* primordial al mismo nivel

44 "Un problema en el que se inscribe toda la historia de la filosofía, desde las aporías platónicas de la esencia hasta los abismos pascalianos de la existencia y hasta la radical ambigüedad indicada por Heidegger allí, desde que verdad significa revelación". Jacques Lacan, "Acerca de la causalidad psíquica" [1946], en *Escritos*, *op. cit.*, p. 157.

45 Lacan se refiere así a varios textos de Freud traducidos al francés en el volumen *La technique psychanalytique*, París, PUF, 1953.

46 No se puede dejar de advertir la confusión que pone en marcha Žižek cuando confunde el uso de *Verwerfung* de Freud en su texto con el uso que hace Lacan de la misma palabra en el libro 3 de *El seminario* para hablar de la forclusión del Nombre-del-Padre como núcleo esencial de la psicosis. *Op. cit.*, pp. 1-5. En un caso, lo que se deniega es la existencia; en el otro, se deniega la presencia de una estructura simbólica.

que la concepción del ser como revelación de Heidegger.[47] También ella, como el ser, implica que hay algo de lo real que queda fuera de la palabra y es esencialmente olvidado.[48]

El texto que inaugura el volumen de los *Escritos,* "Seminario sobre la 'La carta robada'" (1955), toma como pretexto la narración breve de Edgar Alan Poe, de 1844, para exponer la teoría lacaniana del inconsciente como sometido a los efectos del significante. En determinado momento, analiza un pasaje de la narración de Poe y contrasta la simpleza de la maniobra de Dupin para encontrar la carta –buscarla en el lugar menos escondido– con el hecho de que los personajes se pierdan en discusiones eruditas sobre La Rouchefoucauld, Maquiavelo, Campanella e incluso complejos excursos filológicos sobre determinados términos latinos. Poe estaría empleando sus personajes imaginarios para "engañarnos verdaderamente". Y justo a continuación, Lacan recuerda la concepción de la verdad de Heidegger como *alétheia*: la verdad sería más verdadera cuanto más se esconde.[49]

La distinción clásica de Lacan entre una palabra plena y una vacía, una palabra verdadera y otra que no lo es, una palabra que enuncia el deseo y otra que no lo hace, recuerda a Heidegger. La palabra verídica que importa detectar en la experiencia psicoanalítica no puede ser aprehendida por la "mera observación", sino que obedece a leyes distintas a las de un discurso que pueda someterse a valores epistémicos de verdad o falsedad, entendidos a partir de una lógica

[47] "La *Verwerfung* pues ha salido al paso a toda manifestación del orden simbólico, es decir a la *Bejahung* que Freud establece como el proceso primario en que el juicio atributivo toma su raíz, y que no es otra cosa sino la condición primordial para que de lo real venga algo a ofrecerse a la revelación del ser, o, para emplear el lenguaje de Heidegger, sea dejado-ser". Jacques Lacan, "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la "*Verneinung*" de Freud", en *Escritos*, *op. cit.*, p. 372.

[48] "Caemos allí, sería entonces preciso hacer intervenir nociones heideggerianas. Toda entrada del ser en su morada de palabras supone un margen de olvido, una *léthe* complementaria de toda *alétheia*". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1*, *op. cit.*, p. 284.

[49] "Y así cuando nos abrimos al entendimiento de la manera en que Martin Heidegger nos descubre en la palabra ἀληθής el juego de la verdad, no hacemos sino volver a encontrar un secreto en el que esta ha iniciado siempre a sus amantes, y por el cual saben que es en el hecho de que se esconda donde se ofrece a ellos *del modo más verdadero*". Jacques Lacan, "El seminario sobre 'La carta robada'" (1955)", en *Escritos*, *op. cit*, p. 15.

predicativa: esta palabra solo puede aparecer mediante interpretación, solo puede ser desvelada.[50] La verdad surge como resultado de la interpretación de aquello que se dice –enunciado–, buscando en realidad aquello que no se dice, pero que es desde donde se dice –enunciación. Es por ello que la verdad para Lacan, como para Heidegger, contiene algo de enigmático: frente a lo aparentemente evidente que resulta aquello que es dicho, está lo oscuro de aquello que se está diciendo sin querer, aquello que atraviesa lo enunciado.

Luego vendrá la famosa afirmación lacaniana de "Yo, la verdad, hablo...", en el seminario 13,[51] que pretende sancionar que la verdad acaba siempre manifestándose, por así decirlo, pese a las intenciones del hablante y por otros –por lo regular, en forma de síntoma– y lo hace por otros medios.

Así no sean las cosas, el concepto de verdad en Lacan es deudor de la concepción de la verdad como *alétheia* de Heidegger, en la que la verdad está marcada por un ocultamiento, por el hecho de que algo se escapa siempre y no puede ser apresado en su totalidad.[52] Las alabanzas a la concepción heideggeriana de la verdad como *alétheia*, es decir, como consistiendo en un juego doble de ocultamiento/desocultamiento, continúan incluso en una época tardía de su enseñanza, cuando la mayoría de los prestamos conceptuales tomados de Heidegger empiezan a perder peso.[53] A Lacan tiene que interesarle forzosamente una concepción que señala que la verdad gira en torno a un vacío estructural que no puede ser nunca colmado. Un vacío que no depende de una limitación de la capacidad de representación del sujeto. Que toda verdad gravita en torno a un núcleo que no puede explicarse por el sentido, que no se puede decir toda la verdad, no porque ella en sí misma no exista, funcione y

[50] Así, "la palabra auténtica tiene otros modos, otros medios, que el discurso corriente". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1*, *op. cit.*, p. 388.

[51] Jacques Lacan, "Clase 1, 1 de diciembre de 1965", *op. cit.*

[52] "La verdad solo puede decirse a medias". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17*, *op. cit.*, p. 36. "La verdad, les digo, solo puede enunciarse como un medio decir y les he dado como modelo el enigma". *Ibid.*, p. 108.

[53] "La verdad, digamos para cortar por lo sano, es de origen *alétheia*, término sobre el cual tanto ha especulado Heidegger". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 20: Aun (1972-1973)*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 111.

opere, sino porque se carece de las palabras necesarias para decirla, son tesis perfectamente integradas en la enseñanza de Lacan. Es precisamente a esta imposibilidad a la que Lacan dará nombre con su concepto de real.

Frente a la consideración de Heidegger de que solo la filosofía tendría el privilegio de poder aclarar esa noción, Lacan sostiene que es en el campo del psicoanálisis donde un concepto de verdad como *alétheia* puede alcanzar todo su potencial.[54] Ahora bien, si bien es evidente que no se puede olvidar la dimensión del ocultamiento a la hora de pensar la verdad, Lacan sostiene que esta concepción provoca la entrada en un círculo sin salida: si hay algo que va a permanecer siempre oculto y con lo que no se puede hacer nada, si no hay ninguna vía para acercarse a aquello que irremediablemente queda oculto en cada intento por cernir la verdad, el psicoanálisis no tendría sentido.[55]

Por ello, le acabará resultando más interesante el concepto de autenticidad de Heidegger que, en su interpretación, dejaría la verdad a un lado y buscaría ir un poco más allá.[56] La autenticidad heideggeriana caería del lado de su concepto de lo real, pondría al filósofo en la senda del psicoanálisis,

[54] "Es la *alétheia*, esta figura ambigua de lo que no podría revelar sin ocultar, es esta *alétheia* de la que un Heidegger nos recuerda en el pensamiento que es nuestra la función inaugural, y nos llama a volver allí, debo decir, no sin una extraña torpeza de filósofo, pues en el punto en que estamos, me atrevo a decir que nosotros, psicoanalistas, tenemos más que decir de ello, sí, más que decir, que lo que Heidegger dice del *Sein* aún barrado por su relación al *Wesen*". Jacques Lacan, "Clase 13, 12 de enero de 1966, en *El seminario. Libro 13: El objeto del psicoanálisis (1965-1966*), edición no oficial.

[55] "Desde luego, Heidegger es una figura destacada en cuanto a la representación de lo que es abandonado en el fondo, irremediablemente reprimido, de la *alétheia*, de lo *Urverdrängung* [represión primordial u originaria]; si no es así como la nombra, es así como podemos identificarla. Pero esa alusión es frágil por no representar más que un retorno a un movimiento sin salida, conforme al término que es empleado en el origen del pensamiento griego, es del *eteós* que se trata, del *echt*, de lo auténtico". Jacques Lacan, "Clase 10, 9 de febrero de 1966", en *El seminario. Libro 13: El objeto del psicoanálisis (1965-1966)*, edición no oficial.

[56] "Aquí surge el problema de la crítica de lo verdadero. ¿Qué es lo verdadero sino el verdadero real? ¿Y cómo distinguir el verdadero real del falso, sino empleando algún término metafísico, lo *echt* de Heidegger? Porque *echt est*, de todos modos, del lado de lo real. En este punto tropieza toda la metafísica de Heidegger. En este fragmento sobre lo *echt* él confiesa, si puedo decir así, su fracaso". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 23: El sinthome (1975-1976)*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 83.

porque justamente con eso que queda oculto e inmutable en cada intento por decirlo, con eso que se resiste a ser transformado, pretendería poder hacer algo para que dejara de ser causa de sufrimiento para el sujeto.

En todo caso, el tema de la verdad es el que Lacan considera que lo une más a Heidegger, como afirma todavía en su texto tardío "El atolondradicho" (1972). Teniendo en cuenta el tono, como mínimo distante, casi siempre despectivo, con el que el doctor Lacan se refería por lo general a la filosofía, esta afirmación no puede ser pasada por alto. Si Heidegger es el filósofo más avanzado, lo es en virtud de su concepción de la verdad como *alétheia*, de manera que al psicoanálisis le competería la corroboración en la praxis de lo acertado de esta.[57] Pero al psicoanálisis le corresponde también dar un paso más allá de la filosofía. Este paso será la consideración de que la verdad no es tanto una incógnita que queda siempre más allá, sino algo que está siempre más acá: para Lacan habrá verdad, en un primer momento, si hay un bien-decir de la posición sexuada, de manera que se puede sostener que, en el lugar del ser, Lacan pone de entrada el sexo.[58] Más allá de esto, en un segundo momento, para Lacan habrá verdad si hay un bien-decir de la posición de goce del sujeto y un cernimiento del núcleo de real –es decir, de imposible– que contiene. En el lugar del concepto de verdad adviene finalmente el concepto de lo real. Más allá de lo verdadero –relativamente inconstante, contingente, cambiable– existi-

[57] "Y vuelvo al sentido a fin de recordar el esfuerzo que necesita la filosofía –la última en salvar su honor por estar al día en la página de la que el analista hace la ausencia– para apercibirse de lo que es su recurso, a él, de todos los días: que nada oculta tanto como lo que desvela, que la verdad, Αλήθεια = *Verborgenheit*. De modo que no reniego de la fraternidad de este decir, puesto que no lo repito más que a partir de una práctica que, al situarse desde otro discurso, lo vuelve incontestable". Jacques Lacan, "El atolondradicho", en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, p. 476.

[58] "Profundamente, lo que tenemos que llevar a la luz como verdad, como *alétheia*, como revelación heideggeriana, es algo que da para nosotros un sentido más pleno, si no más puro, a esta cuestión sobre el ser que, en Heidegger, se articula y que se llama, para nosotros, para nuestra experiencia de analistas, el sexo. O nuestra experiencia está en el error y no hacemos nada bueno, o es así que esto se formula, es así que esto debe formularse aquí. La verdad está por decirse sobre el sexo". Jacques Lacan, "Clase 16, 19 de mayo de 1965", en *El seminario. Libro 12: Problemas cruciales del psicoanálisis (1964-1965)*, edición no oficial.

ría en cada sujeto un núcleo real que condicionaría su vida cotidiana; un núcleo real que el sujeto no puede decir, que en algunos casos no puede soportar, y con el que debe aprender a hacer algo.

El sujeto como abierto/dividido

El *Dasein* de *Ser y tiempo* ya era un concepto marcado por una intención evidente de separarse primero de los existencialistas, y segundo de todo concepto moderno de la subjetividad. Por supuesto, otros conceptos posteriores que vendrán en lugar de este, como claro, cuadratura, acontecimiento apropiante, Seyn o ~~Sein~~ tachado con un aspa, irán aún más lejos en esta línea. A Lacan le interesa esta ruptura de la confianza pacata en la autotransparencia y autodeterminación del sujeto. Otros elementos que llaman positivamente su atención son, por ejemplo, la idea de la mundaneidad del *Dasein*, previa a su estar en el mundo de los entes –el lugar del *Dasein* no es un ahí espacial sino algo anterior–, la caracterización del *Dasein* como algo distinto del resto de los entes en función de su estado de apertura, y la afirmación de que el encontrarse con el mundo –*Befindlichkeit*– del *Dasein* se produce siempre bajo una determinada tonalidad afectiva –*Stimmung*. Es precisamente este último descubrimiento el que lleva a Lacan a afirmar que Heidegger habría llegado casi al psicoanálisis, solo que, al ser incapaz de apreciar en su justa medida la aportación freudiana, se habría quedado en un mero "presentimiento".[59] Frente al sujeto pensado como *cogito* –Descartes– o como polo emisor de actos intencionales/dirigidos a objetos –Husserl–, un sujeto unido, no

[59] "Le he hecho una pequeña visita durante estas vacaciones solo para saludarlo antes de disolvernos los dos, al denominado Heidegger. Lo quiero mucho. Existe en él algo así como un presentimiento del psicoanálisis, como diría Aragon, pero no es más que un presentimiento, porque a él Freud no le interesa". Jacques Lacan, "Clase 9, 8 de abril de 1975", en *El seminario. Libro 22: R.S.I. (1974-1975)*, edición no oficial. Al respecto de la disolución, recuérdese que Heidegger fallece en 1976. Lacan se disolverá en 1981 y, por cierto, lo hará en infinitas asociaciones.

dividido, no escindido, Lacan se apoya en Heidegger para defender la apertura, la división del sujeto.[60]

Ahora bien, tampoco aquí deja de recordar que Heidegger carece de un elemento esencial en su teoría. A la analítica existenciaria del *Dasein* le reprocha haber olvidado la falta, el vacío, el objeto-causa del deseo ausente y que no está nunca aquí sino siempre en otro lugar, de manera que provoca la división del sujeto. Al recordar hilo, narrado por el vienés en *Más allá del principio del placer* (1920), Lacan hace un juego del allí-ahí o presente-ausente (*Fort-da*) al que jugaba un nieto de Freud con un carrete de hilo, Lacan hace un juego con el estar-ahí de Heidegger y le reprocha haber olvidado la falta constitutiva que el objeto-causa del deseo le infiere a todo sujeto: al ser-ahí le falta el ser-que se fue.[61] Entre el sujeto y el objeto *a*, si se puede predicar de alguno de ellos que de verdad es, sería en todo caso del objeto *a* que divide a un sujeto cuyo ser es nada.[62] Balmès apunta que siempre que Lacan se refiere al objeto habla en términos de ser.[63] Con la barra cruzada en diagonal que tacha la s de sujeto,

[60] "Así, el sujeto tiene siempre una relación anticipada con su propia realización, que lo arroja al plano de una profunda insuficiencia y demuestra en él una fisura, un desgarro original, una derelicción, para retomar el término heideggeriano". Jacques Lacan, *El mito individual del neurótico*, Buenos Aires, Paidós, p. 49. Derelicción pretende traducir *Geworfenheit*, en ocasiones traducido como estado-de-yecto o condición de arrojado. "Derelicción. Del lat. *derelictio*, *-ōnis* "abandono". Abandono de una cosa con ánimo de poner fin a la propiedad que se ostentaba sobre ella". *Diccionario de la Real Academia de la Lengua*.

[61] "No hay *fort* ni *da* y, valga la expresión, sin *Dasein*. Pero precisamente, a diferencia de lo que trata de aprehender, como fundamento radical de la existencia, toda la fenomenología del *Daseinanalyse*, no hay *Dasein* con el *fort*. O sea, no tenemos elección. Si el pequeño sujeto puede ejercitarse en el juego del *fort-da*, es justamente porque no lo hace en absoluto, ya que ningún sujeto puede captar esta articulación radical. Lleva a cabo el juego con la ayuda de un carrete, es decir, con el objeto *a*. El ejercicio con ese objeto se refiere a una alienación y no a un presunto dominio, sea cual fuere". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Buenos Aires, Paidós, 2006, p. 247.

[62] "Dicho de otra manera, en el origen no hay *Dasein* sino en el objeto *a*, es decir, que es bajo una forma alienada que permanece marcada hasta en su término toda enunciación del *Dasein*". Jacques Lacan, "Clase 1, 16 de noviembre de 1966", en *El seminario. Libro 14: La lógica del fantasma*, edición no oficial.

[63] "Todo lo que gira en torno del objeto *a* en Lacan se explicita de un modo radical en términos de ser (el objeto *a, nuestro único Dasein,* según su propia formulación)". François Balmès, *Lo que Lacan dice del ser*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 13.

el símbolo del sujeto barrado, Lacan quiere representar esta falta que lo constituye intrínsecamente.

Esta división es la que separa a Lacan de Heidegger. Para Lacan el significante es y controla el inconsciente del sujeto de forma tal que no tiene sentido evocar ninguna voluntad o subjetividad situada por encima. Parece que ni siquiera una concepción purificada del sujeto, como la del *Dasein* heideggeriano, le sería suficiente. El significante, interrogado por el sujeto acerca de cuál es su significado, responde: "Cómete tu *Dasein*". Es decir, es el significante puro, libre de significación, el que decide sobre el futuro del sujeto, como una especie de destino.[64]

El *Dasein* está agujereado y dividido en la medida en que su estar volcado en el mundo le impide tomar conciencia de su ser-para-la-muerte, escuchar la voz de la conciencia, y lo desvía de una cierta autenticidad pensada en términos de misión vital. El sujeto de Lacan está dividido por un deseo con el que tiene que aprender a hacer algo, pero que en todo caso no permite los márgenes de acción que la existencia auténtica de Heidegger parece implicar. Por otra parte, si para Heidegger algo se juega del sujeto en su relación con el ser genérico y universal, para el psicoanálisis todo es cuestión de un deseo y un goce absolutamente singulares.[65] En realidad, no parece que sea tanto de Heidegger como de Sartre de donde Lacan parte para llegar a su noción del sujeto como falta-en-ser. La diferencia entre ambos estaría en cómo se recubre o soluciona esa falta: por vía de la decisión en un caso, mediante un dar vueltas en torno a ella en el otro. Mientras Heidegger procedería a una desubjetivación del sujeto, Lacan lo subjetivaría aún más; mientras la crítica

[64] "Para reencontrar un tono más temperado, digamos según la broma, con la cual, junto con algunos de ustedes que habían seguido al Congreso de Zúrich del año pasado, habíamos rendido homenaje a la consigna del lugar, que la respuesta del significante a quien lo interroga es: 'Cómete tu *Dasein*'". Jacques Lacan, "El seminario sobre 'La carta robada'" (1955)", *op. cit.*, p. 34.

[65] "Lo que para el filósofo es la posibilidad real de la revelación (presencia) del ser, para Lacan es la ilusión imaginaria que vela una imposibilidad radical [...] Heidegger quiere saber. Lacan quiere hacer algo con lo que no se puede saber". Héctor López, *op. cit.*, p. 46.

del humanismo de Heidegger evacúa al sujeto, la de Lacan lo recupera.[66]

El desencuentro fundamental entre Lacan y Heidegger tiene que ver con el deseo. Para los lacanianos el tamiz o el cristal a través del cual el sujeto contempla el mundo es un filtro construido en función de este objeto, peculiar objeto que no coincide con ningún objeto mundano y causa su deseo. Más adelante, Lacan considerará que, además de ser causa de deseo, en torno a este objeto giran y se concentran la libido, la energía psíquica, y finalmente, el goce. Lo que media entre el sujeto y el mundo de los entes son no tanto los afectos, como pregonarían los adalides de la inteligencia emocional, como la libido.[67] Donde antes suscribía casi a pies juntillas la afirmación heideggeriana de que el sujeto habita el lenguaje, ahora Lacan insistirá en el hecho de que esa operación no sucede sin dejar un resto, una falta que es inhabitable.[68] Esta falta organiza la vida del sujeto, de tal manera que se puede concluir que su *Dasein* es el objeto a que falta y en torno al cual se condensa su goce.[69]

Cinco años después, Lacan se referirá al *Dasein* de Heidegger ya en términos irónicos: una "charlatanería filosófica" sobre la que recordará haber enunciado "Cómete tu *Dasein*" y denunciará que un sujeto solo puede ser considerado un

66 René Lew, *op. cit.*, pp. 13, 25.

67 "La libido no es simplemente el superávit de nuestra presencia práxica en el mundo, lo que es la temática desde siempre, y lo que Heidegger vuelve a traer, pues si la *Sorge* es la inquietud, la ocupación, es lo que caracteriza esta presencia del hombre en el mundo". Jacques Lacan, "Clase 25, 20 de junio de 1962", en *El seminario. Libro 9: La identificación (1961-1962)*, edición no oficial.

68 "Se habita el lenguaje... Me he permitido incluso decir recientemente, algo que es divertido, que hay en algún lugar en Heidegger, no lo había advertido, una sugestión que es una solución a la crisis del alojamiento, pero no se habita la falta. La falta, ella, por el contrario, puede habitar en algún lugar [...] habita en el interior del objeto *a*". Jacques Lacan, "Clase 8, 3 de febrero de 1965", en *El seminario. Libro 12: Problemas cruciales del psicoanálisis (1964-1965)*, edición no oficial.

69 "El refugio del goce es esta parte de la que el sujeto sádico no sabe que es su *Dasein*, que él realiza en eso su esencia, he aquí la clave del texto de Sade". Jacques Lacan, "Clase 22, 14 de junio de 1967", en *El seminario. Libro 14: La lógica del fantasma*, edición no oficial.

"ser-ahí" una vez puesto entre paréntesis, es decir, una vez hecha abstracción de su carne,[70] o sea, de su goce.

A modo de conclusión: el ser de Heidegger no es lo real de Lacan

El reconocimiento es innegable: Heidegger es aquel que, aun siendo filósofo, ha conseguido decir "dos o tres cosas sensatas", y dos o tres cosas son muchas para Lacan.[71] Heidegger es valiente, en el sentido de que tiene la valentía filosófica de separarse de la tradición occidental dominante para poner la conciencia y la racionalidad en un segundo lugar. Ahora bien, ciertos enigmas acerca de la relación entre ambos persisten. Por ejemplo, no es sencillo precisar qué quiere decir Lacan cuando afirma que él traduce a Heidegger y que cuando lo hace se esfuerza por dejarle a su palabra su "significación soberana".[72] El término *signifiance* tiene en francés, al menos, dos significados: la dimensión semántica de la significación en sí misma y la emergencia de significación en el receptor. Por lo tanto, los sentidos en los que se puede interpretar esta última frase son múltiples, como casi siempre en Lacan. Por ejemplo: 1) que durante la traducción al francés de la conferencia de Heidegger "Logos", habría intentado ajustarse lo máximo al querer-decir del autor. 2) Que lo que importa al traducir a Heidegger es conservar el efecto de aparición de significación en el receptor y no la literalidad del significante. 3) Que es el juego de las palabras entre sí, y no el querer-decir de Heidegger, el elemento que hay que seguir al leer sus textos. Todo lo anterior sin elimi-

[70] Jacques Lacan, *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 71-72.

[71] "Conférence de presse du docteur Jacques Lacan au Centre culturel français, Rome, le 29 octobre 1974". <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/29-10-74-Rome-1.pdf>, p. 80. Publicado originalmente en *Lettres de l'École freudienne*, 1975, núm. 16, pp. 6-26.

[72] "Cuando hablo de Heidegger o más bien cuando lo traduzco, me esfuerzo en dejar a la palabra que él profiere su significancia [*signifiance*] soberana". Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud" [1957], en *Escritos*, *op. cit*, p. 508.

nar la posibilidad de que "soberana" contenga, además, un poquito de ironía respecto a la posición de maestro de Heidegger y al talante excesivamente solemne de su filosofía.

"Traducir" implica también que su teoría no es una mera reedición de Heidegger, sino que Lacan lo traduciría para poder llevarlo al campo del psicoanálisis, muy diferente del de la filosofía. Lacan reconoce a principios de la década de los sesenta su reverencia, en ocasiones una "excesiva reverencia", por la filosofía de Heidegger,[73] pero advertirá en varias ocasiones que su teoría no puede ser caracterizada como neoheideggeriana. Repite este rechazo en distintos textos y sostiene siempre que toma prestamos de Heidegger y los utiliza a su manera.[74] Ahora bien, parece innegable que, en determinadas cuestiones, como las tratadas anteriormente: lenguaje, verdad, muerte y sujeto, el reconocimiento de Lacan a Heidegger debería ser superior al que expresa aquí, dada la enorme influencia en su enseñanza, al menos hasta finales de la década de los años cincuenta. Después se producirá sin duda una ruptura, que se irá agudizando de manera progresiva durante el decenio siguiente.[75] A partir de este momento, Lacan sostendrá injustamente, que muchos de los avances teóricos del filósofo ya se encontraban en Freud. Por ejemplo, la idea freudiana de la afirmación [*Bejahung*], necesaria para que cualquier cosa venga a la existencia, sería un antecedente de la comprensión del ser como revelación en Heidegger. También la concepción

[73] Jacques Lacan, "Clase 23, 6 de junio del 1962", en *El seminario. Libro 9: La identificación (1961-1962)*, edición no oficial.

[74] "No invoqué a mi favor a Heidegger, aunque me he permitido citarlo por encontrar una fórmula sorprendente. Suponiendo que ciertas personas de mi auditorio hayan incluso pensado en esta relación, dije de inmediato que tomaba prestada esta fórmula, y esto es lo que he hecho aquí con ella. Lo que hace Heidegger con ella es otro tema". Jacques Lacan, "Lugar, origen y fin de mi enseñanza", en *Mi enseñanza*, Buenos Aires, Paidós, 2011, p. 72.

[75] "Lacan coqueteaba con Heidegger. Pero cuando tradujeron *El ser y el tiempo*, años setenta, más o menos, creo que lo tradujo Vergote –que era un existencialista más o menos católico, religioso, tiene un libro que se llama *Psicología religiosa*– Lacan ya empezó a desinteresarse por Heidegger. Era para los chicos. Entonces yo escribí ahí, pero fundamentándolo, que la cosa servía hasta el seminario de la ética, pero que después, nunca más. Yo trataba de mostrar eso. La noción de goce, posterior, podía eliminar esa categoría sin que se alterara nada". Norma Ferrari *et al.*, "Reportaje a Germán García", *Acheronta*, núm. 14, 2001, p. 36.

del lenguaje como logos le debería mucho al psicoanalista vienés[76] y, más radicalmente, el psicoanálisis sería la única disciplina capaz de validar empíricamente las especulaciones de Heidegger.

Lacan se separa continuamente de la filosofía, que concibe en su forma suprema como ontología. Cada vez que su propia reflexión se desliza hacia el ser, la interrumpe de inmediato. Por ejemplo, en el contexto de una reflexión sobre el mito, tras sostener que este pondría al ser humano en relación no con la naturaleza, sino quizá con el ser, detiene enseguida esa vía que, en sus propias palabras, recordaría demasiado a Heidegger.[77] En el seminario 7, en el que la presencia del análisis de un recipiente del texto "La cosa" de Heidegger es central, Lacan deja muy claro que no le interesa la ontología o metafísica que este elabora a partir del vaso, sino simplemente una distinción que avanza entre el vaso como utensilio y el vaso como significante.[78]

López considera que los caminos recorridos por ambos intelectuales serían inversos: habría un paso de lo analítico a lo poético en Heidegger y un paso de lo poético a lo analítico-formal-matematizable en Lacan.[79] Lo interesante es que esos caminos convergen en un punto medio, centro de una aspa, y en este punto, Lacan admira el ser-para-la-muerte, la concepción poética del lenguaje, la verdad como algo que desoculta y oculta al mismo tiempo, y el *Dasein*

[76] "Cuando Freud en un texto célebre produce juntamente ‘αναγκε‘(anánke) y λόγος (lógos) [...] la gran necesidad no es otra que la que se ejerce en el lógos y que él es el primero en iluminar con la luz naciente de su descubrimiento. Es la repetición misma, cuya figura él renueva para nosotros [...] La repetición es la única que es necesaria". Jacques Lacan, "De un designio" [1966], en *Escritos*, *op. cit*, p. 353.
[77] "Responder con el ser seguramente no es inexacto, pero tal vez sería ir demasiado lejos y desembocaríamos en la filosofía, aunque fuese la más reciente, la de nuestro amigo Heidegger, por pertinente que sea esta referencia. Disponemos sin duda de referencias más próximas y de términos más articulados, que son los que podemos abordar inmediatamente en nuestra experiencia". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 4*, *op. cit.*, p. 254.
[78] "No me internaré en la función de das Ding en la perspectiva heideggeriana de la revelación contemporánea, vinculada con el fin de la metafísica, de lo que se llama el Ser [...] Quiero simplemente atenerme hoy a la distinción elemental, en el vaso, de su uso significante como utensilio y de su función significante". Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7*, *op. cit.*, p. 149.
[79] Héctor López, *op. cit.*, p. 28.

como sujeto sin esencia. Después irá a buscar a otra parte y encontrará: más allá de la muerte, la castración; más allá del lenguaje como poesía, el significante en su materialidad asignificativa, como letra, marca de un goce; más allá de la verdad encubridora, un real imposible; más allá del *Dasein* sin esencia, su ser de goce.

Juranville equipara de manera peculiar el ser y los entes de Heidegger con el significante y los significados de Lacan, respectivamente. En todo caso, al final insiste en que este último habría ido más allá de Heidegger al separar el significante de todo significado y pensarlo en su materialidad pura. Podría especularse acerca de si la consideración especial que recibe la palabra "ser" en Heidegger apuntaría en él a algo semejante, pero lo cierto es que no generaliza su tratamiento de esta palabra a otras como para sostener que en él habría una teoría del significante por fuera del significado.

En otro orden de cosas, cabe preguntarse si es posible establecer una cierta analogía entre el ser de Heidegger y el concepto de lo real en Lacan, en la medida en que ambos no pueden ser dichos, representados o pensados. Ahora bien, que haya analogía no permite hablar de homología, puesto que el ser en Heidegger y lo real en Lacan no tienen la misma función.[80] Mientras el ser conserva su absoluta inefabilidad, lo real lacaniano comparece a la presencia en forma de síntoma y tiene repercusiones efectivamente reales sobre la vida del sujeto. Si el ser de Heidegger implica una actitud de respeto o acogida de aquello que se aparece, lo real de Lacan no puede en ningún caso ser acogido porque pone en juego lo más traumático de un sujeto: lo real, en el sentido lacaniano, cuanto más lejos, mejor. La analítica existencial –o el dejar acontecer el ser– y la cura psicoanalítica no apuntan al mismo lugar: una elucidación o un acogimiento del sentido del ser en un horizonte no metafísico está aún muy

[80] Recuérdese la insistencia de Lacan no solo en la analogía, sino en la homología entre la plusvalía de Marx y su plus-de-gozar en *El seminario. Libro 16: De un Otro al otro*, Buenos Aires, Paidós, 2008, pp. 16, 41. Resulta así inverosímil una afirmación como: "No se debe olvidar que el lugar de los dioses en el sentido en que los piensa Heidegger es el orden de lo real para Lacan". Carlos Parra y Eva Tabakian, *op. cit.*, p. 24.

lejos de la transformación subjetiva a la que aspira la cura psicoanalítica.

Existe discusión entre los intérpretes acerca de si el "hay" del último Heidegger sería o no similar al registro de lo real de Lacan, en el que quedaría clara la impotencia del lenguaje para decir el ser. Incluso la denominación de "claro" sería inapropiada: antes del claro y de la presencia cabría constatar simplemente que *hay* (*Es gibt*).[81] Sciarretta se refiere a una realidad, o mejor dicho a un "real" en el sentido lacaniano, que se fue abriendo paso en el pensar de Heidegger y al que precariamente atinó en llamar "hay", dada la impotencia del lenguaje para ofrecer una denominación que mereciese la pena.[82] Con el "hay", Heidegger se referiría a algo innombrable, situado más allá del ser e inalcanzable como verdad. Juranville considera que, sin el trabajo previo del discurso conceptual-filosófico, Lacan no hubiese podido ganar el concepto de real.[83] Otros autores rechazarían cualquier tipo de acercamiento en este nivel, como Balmès.[84]

En nuestra opinión, cuando Lacan enseña que ningún ideal puede atrapar la singularidad del goce de un sujeto, emite un claro "adiós a la metafísica", que pasa en primera instancia por recordar el carácter de ser sexuado del *Dasein*, y en segunda, por pensar su posición en el mundo como sustancia gozante. Desde esta perspectiva, ningún ser –más o menos ideal, universal, genérico– o ninguna constatación vacía de que hay algo y no nada pueden ser suficientes para el psicoanálisis. Para Lacan, ser sería el significante bajo el que se esconde el goce de Heidegger y su filosofía preten-

81 "*Se piensa el no-ocultamiento bien redondeado, como la Lichtung*. ¿Es entonces el título de la tarea del pensar, en lugar de *Ser y tiempo*, "*Lichtung* y presencia"? Pero ¿de dónde y cómo hay *Lichtung?* ¿Qué habla en el *hay (Es Gibt)?*". Martin Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en "*¿Qué es filosofía?*", Madrid, Narcea Ediciones, 1980, p. 119.

82 Raúl Sciarreta, "Lacan y Heidegger", en Rogelio Fernández Couto, *Conmemorando a Martin Heidegger. Dossier de Imago Agenda*, Buenos Aires, Letra Viva, 2002, p. 137.

83 Alain Juranville, *op. cit.*, p. 6.

84 "Sin embargo, la denominación de real no solo es ajena al *hay* de Heidegger, sino que las determinaciones que este asigna a ese *hay* no coinciden en absoluto con el sentido en que se plantea aquí lo real lacaniano, y tampoco con el que va a precisarse más tarde". François Balmès, *op. cit.*, p. 53.

dería –en su opinión, como todas, variantes del discurso del amo– extender a sus lectores su modo peculiar de gozar pensando, poetizando, cuidando, dejando acontecer el ser o cualquiera de los conceptos que vengan a su lugar.

Pese a los hallazgos de Heidegger que Lacan asume, no parece posible sostener que existe una afinidad, una comunidad o signos de una misma forma de pensar el sujeto y la realidad. Quizá por momentos los conceptos teóricos se aproximan, pero los fines son radicalmente distintos. Como bien recogen Alemán y Larriera, el final es distinto:

> En ese sentido, el final de los dos, uno preocupado por construir el decir que fuera propio del ser, que coperteneciera al ser; y el otro preocupado porque la experiencia analítica mostrara, pudiera transmitir qué huella deja ese franqueamiento que para cada sujeto puede ser su acceso al ser, en este caso tendríamos que añadir al ser de goce.[85]

[85] Jorge Alemán y Sergio Larriera, *Desde Lacan: Heidegger*, *op. cit.*, p. 29.

Bibliografía

Albano, Sergio y Virginia Naughton, *Lacan: Heidegger. Los nudos de Ser y tiempo*, Buenos Aires, Quadrata, 2005.

Alemán, Jorge, *Lacan en la razón posmoderna*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2000.

Alemán, Jorge y Sergio Larriera, *Existencia y sujeto*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2006.

____, *Desde Lacan: Heidegger. Textos reunidos*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones, 2009.

Balmès, François, *Lo que Lacan dice del ser*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

Diccionario de la Real Academia de la Lengua, "Derelicción", 2019. <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=derelicción>.

Ferrari, Norma, Gerardo Herreros, Guillermo Pietra y Michel Sauval, "Reportaje a Germán García", *Acheronta*, núm. 14, 2001.

Freud, Sigmund, *La technique psychanalytique*, París, PUF, 1953.

Granel, Gérard, "Lacan et Heidegger, réflexions à partir des Zollikoner Seminare", en *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991, pp. 207-224.

Heidegger, Martin, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en "¿Qué *es filosofía?*", Madrid, Narcea Ediciones, 1980.

____, "Logos", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

____, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005.

____, *Seminarios de Zollikon*, Morelia, Jitanjáfora, 2007.

____, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2009.

Juranville, Alain, *Lacan et la philosophie*, París, Quadrige/PUF, 1984.

Lacan, Jacques, "De un designio", en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 349-353.

____, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 227-310.

____, “Variantes de la cura-tipo”, en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 311-348.

____, “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 142-183.

____, “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la ‘*Verneinung*’ de Freud”, en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 366-383.

____, “El seminario sobre ‘La carta robada’ (1955)”, en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 366-383.

____, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud”, en *Escritos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1989, pp. 473-509.

____, *“Conférence de presse du docteur Jacques Lacan au Centre culturel français, Rome, le 29 octobre 1974”*, <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/29-10-74-Rome-1.pdf>, pp. 1-88. Publicado originalmente en *Lettres de l’École freudienne*, 1975, núm. 16, pp. 6-26.

____, *El seminario. Libro 1: Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*, Buenos Aires, Paidós, 1981.

____, *El seminario. Libro 3: Las psicosis (1955-1956)*, Buenos Aires, Paidós, 1995.

____, *El seminario. Libro 4: La relación de objeto (1956-1957)*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

____, *El seminario. Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, Buenos Aires, Paidós, 1988.

____, *El seminario. Libro 9: La identificación (1961-1962)*, edición no oficial.

____, *El seminario. Libro 10: La angustia (1962-1963)*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

____, *El seminario. Libro 11: Los cuatros conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

____, *El seminario. Libro 12: Problemas cruciales del psicoanálisis (1964-1965)*, edición no oficial.

____, *El seminario. Libro 14: La lógica del fantasma (1966-1967)*, edición no oficial.

____, *El seminario. Libro 16: De un Otro al otro (1968-1969)*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

____, *El seminario. Libro 17: El reverso del psicoanálisis (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

____, *El seminario. Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante (1969-1970)*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

____, *El seminario. Libro 20: Aun (1972-1973)*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

____, *El seminario. Libro 22: R.S.I. (1974-1975)*, edición no oficial.

____, *El seminario. Libro 23: El sinthome (1975-1976)*, Buenos Aires, Paidós, 2006.

____, "Lugar, origen y fin de mi enseñanza", en *Mi enseñanza,* Buenos Aires, Paidós, 2011, pp. 11-76.

____, *El mito individual del neurótico o poesía y verdad en la neurosis*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

____, "Introducción a la edición alemana de los *Escritos*", en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pp. 579-585.

____, "Alocución sobre la psicosis del niño", en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pp. 381-391.

____, "El atolondradicho", en *Otros escritos*, Buenos Aires, Paidós, 2012, pp. 473-522.

Lew, René, "Ce que l'inflexion lacanienne de la psychanalyse doit à Heidegger: à propos du *logos* (Parain et Koyré *versus* Heidegger)", ponencia, Coloquio Lysimaque, 7 de enero de 2006, <http://dimpsy.online.fr/dimensions-delapsychanalyse/bibliotheque/la-lettre-en-instance/Rene-Lew_Ce-que-l%27inflexion-lacanienne-doit-a-Heidegger_7-janvier-2006_POUR-ECRAN.pdf>.

López, Héctor, *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2004.

Lutereau, Luciano, "Acerca de la verdad: Heidegger y Lacan. Fenomenología y psicoanálisis", en *Affectio Societatis*, vol. 8, núm. 14, 2011, pp. 2-19.

Meira, Osvaldo, *Heidegger, Lacan, Heidegger. Ensayos clínicos*, Buenos Aires, Letra Viva, 2009.

Nancy, Jean-Luc, "Manque de rien", en *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991, pp. 201-206.

Nancy, Jean-Luc y Phillipe Lacoue-Labarthe, *El título de la letra*, Rosario, Colección Mathema, 1979.

Parra, Carlos y Eva Tabakian, *Lacan y Heidegger. Una conversación fundamental. Dimensión trágica de la ética*, Buenos Aires, Paradiso Ediciones, 1998.

Richardson, William J., "La vérité dans la psychanalyse", en *Lacan avec les philosophes*, París, Albin Michel, 1991, pp. 191-200.

Roudinesco, Elisabeth, *Lacan, esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Sciarretta, Raúl, "Lacan y Heidegger", en Rogelio Fernández Couto, *Conmemorando a Martin Heidegger. Dossier de Imago Agenda*, Letra Viva, Buenos Aires, 2002, pp. 137-156.

Simonelli, Thierry, "De Heidegger a Lacan", en *Verba Volant*, año 4, núm. 1, 2014, pp. 71-91.

Tutivén Román, Carlos, "Lacan y la filosofía", *Iconos*, núm. 13, 2002, pp. 48-55.

Suzunaga Quintana, Juan Carlos, "Consideraciones sobre la verdad. Heidegger y Lacan, un encuentro imposible en los tiempos de la *Alethosfera*", *Desde el Jardín de Freud*, núm. 16, 2016, pp. 287-306.

Xolocotzi Yáñez, Ángel, "Entre Heidegger y Lacan", *Debate Feminista*, vol. 12, octubre 1995, pp. 223-231.

Žižek, Slavoj, "Por que Lacan não é heideggeriano", en <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v2n3/v2n3a02.pdf>.

Derrida *qui genuit* Heidegger *qui genuit* Nietzsche...*

Cristina de Peretti

Cada pensador piensa un único pensamiento [...]. El pensador necesita tan solo un único pensamiento. Y la dificultad para el pensador está en retener este único pensamiento, este pensamiento uno, como el que ha de pensarse en exclusiva, está en pensar ese uno como el mismo, y en hablar de él en la manera adecuada.
Martin Heidegger, ¿*Qué significa pensar*?

Cuanto más fiel se reclame alguien de Nietzsche, menos se puede proclamar la identidad de un "rasgo" particular de su pensamiento. Cuanto más cerca se encuentre uno de Nietzsche, más precavido se está de que no existe algo así como el texto-de-Nietzsche.
Jacques Derrida, "Nietzsche and the Machine"

Los hombres póstumos –*yo, por ejemplo*– *son peor comprendidos que los tempestivos, pero mejor oídos. Dicho con más rigor: no somos comprendidos jamás* –*y de ahí nuestra autoridad*…
Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*

Derrida *qui genuit* Heidegger *qui genuit* Nietzsche, pero también Nietzsche *qui genuit* Derrida *qui genuit* Heidegger; Heidegger *qui genuit* Derrida *qui genuit* Nietzsche; Nietzs-

* Este artículo se integra en el marco del Proyecto de investigación, "Estudio sistemático de las lecturas heideggerianas de Jacques Derrida. Confluencias y divergencias" (FFI2016-77574-P), del Ministerio español de Ciencia, Innovación y Universidades (Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D), co-financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER, UE).

che *qui genuit* Heidegger *qui genuit* Derrida; Derrida *qui genuit* Nietzsche *qui genuit* Heidegger; Heidegger *qui genuit* Nietzsche *qui genuit* Derrida... Todos los "efectos de espectralidad", que –recuerda Derrida en *Spectres de Marx*– hacen "dudar del orden tranquilizador de los presentes",[1] están trabajando aquí: "el asedio es histórico, cierto, pero no *data*, no se fecha dócilmente en la cadena de los presentes, día tras día, según el orden instituido de y por un calendario".[2]

Progenies trastocadas, desquiciadas, *out of joint*. Vástagos y/o progenitores que se intercambian los papeles: descendientes que pasan a transformarse en precursores, predecesores que se convierten en sucesores. "Los nuevos, los sin nombre, los mal entendidos, prematuros de un futuro todavía no probado...", dirá Nietzsche en *La gaya ciencia*.[3] Todos ellos espectrales, siempre más de uno, siempre más de un espectro y siempre asediados también –no olvidemos ese doble genitivo de los *Spectres de Marx*– por más de uno. Espectros que se interpelan y se re-inventan mutuamente desde los márgenes de una herencia que únicamente cabe concebir como promesa. Una herencia que, en cuanto tal, no puede sino ser infiel por fidelidad,[4] que no puede sino estar atravesada por la incertidumbre, por el quizá.[5] Heredar

[1] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993, p. 72.

[2] *Ibid.*, p. 22.

[3] Friedrich Nietzsche, *El gay saber*, Libro quinto, § 382 ("La gran salud"), (ed.) L. Jiménez Moreno, Madrid, Espasa-Calpe, 1986, p. 285. Recuérdense asimismo estas otras afirmaciones en *Ecce Homo*: "yo, para expresarme en forma enigmática, como mi padre ya he muerto, y como mi madre todavía vivo y voy haciéndome viejo"; "yo soy meramente mi padre y, por así decirlo, su supervivencia tras una muerte demasiado prematura". Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, "Por qué soy tan sabios § 1 y 5, respectivamente, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, pp. 21, 28.

[4] "No hay fidelidad posible para alguien que no pudiese ser infiel. A partir de la infidelidad posible es como se logra la herencia, como se la asume, como se retoma y se refrenda la herencia para hacer que vaya a parar a otro sitio, que respire de otra forma. Si la herencia consiste simplemente en mantener cosas muertas, archivos y en reproducir lo que fue, no es lo que se puede llamar una herencia. No se puede desear un heredero o una heredera que no invente la herencia, que no se la lleve a otra parte por fidelidad. Una fidelidad infiel. Volvemos a encontrarnos con esa doble inyunción que siempre me acompaña". Jacques Derrida, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, París, Éditions de l'Aube, 1999, p. 60.

[5] "De lo que será fundamentalmente diferente, diré (aunque Nietzsche no lo hace de esta manera) que los filósofos del porvenir serán a la vez *la imagen y la responsabilidad*. No por el hecho de que *vendrán, si vienen, en el porvenir* sino

el pensamiento del otro, haciéndose cargo de él, reinterpretándolo, llevándolo a otros ámbitos, conduciéndolo por otros derroteros; tomando decisiones, eligiendo, cribando, seleccionando con el fin –en lucha constante contra su siempre acechante y peligrosa neutralización– de transformarlo sin cesar, de restituirle toda su fuerza de provocación y de mantenerlo vivo.

> [...] la posibilidad para un texto de otorgar(se) varios tiempos y varias vidas –(se) calcula. Digo *eso se calcula*: semejante astucia no puede urdirse en el cerebro de un autor, sin más, a menos que se sitúe a este como una araña algo perdida, apartada a un lado, en un rincón de su tela. La tela se torna muy rápido indiferente al animal-fuente, que muy bien puede morir sin haber comprendido siquiera lo que pasó. Mucho después, otros animales vendrán también a enredarse entre los hilos, especulando, para salir de él, sobre el primer sentido de un tejido, es decir, de una trampa textual cuya economía siempre puede ser abandonada a sí misma. A esto se lo llama escritura.[6]

En una entrevista concedida a Dominique Janicaud en 1999, a propósito de la importancia sin precedentes que, en la segunda mitad del pasado siglo, adquirió la recepción

porque esos filósofos del porvenir son ya filósofos capaces de (pensar) el porvenir, de portar y de soportar el porvenir, es decir, para el metafísico alérgico al quizá, de soportar lo intolerable, lo indecidible y lo terrorífico". Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*, París, Galilée, 1994, p. 55. A propósito del "quizá" y del "metafísico alérgico" a este, resulta interesante lo que, unas páginas antes, dice Derrida en una nota: "En un precioso ensayo sobre Heidegger, R. Gasché comienza recordando el menosprecio con el que el filósofo clásico considera el recurso al 'quizá'. Aquel ve [...] un desfallecimiento pre-filosófico, una recaída empirista en el poco-más-o-menos del lenguaje ordinario. *Quizá* pertenecería a un vocabulario que debería permanecer ajeno a la filosofía. Es decir, a la certeza, a la verdad, incluso a la veracidad. Con lo cual el filósofo se hace él mismo eco del sentido común del proverbio alemán según el cual 'Quizá es una mentira a medias' (*Vielleicht ist eine halbe Lüge*). Tras recordar la etimología alemana de *vielleicht* [...] y antes de tratar del abundante uso que hace Heidegger del *vielleicht* en uno de los textos de *De camino al habla*, Gasché plantea una pregunta que aquí nos importa muchísimo: '¿Y si *quizá* modulase un discurso que no procede ya mediante proposiciones (*statements*: declaraciones, afirmaciones, aserciones), sin por ello ser menos rigurosa que el discurso de la filosofía?'". Pp. 47-48, n. 1.

[6] Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 331.

francesa del pensamiento de Heidegger, Derrida califica esta como un acontecimiento inaudito, radicalmente diferente de cualquier otra acogida que dicho pensamiento haya podido tener en ningún otro lugar del mundo por mucho que, en numerosos países, no falten grandes especialistas de su obra: una suerte de "híbrido" o de "injerto", de fecundación irresistible de pensamiento que da lugar a algo semejante a un organismo "genéticamente modificado, incomparable, absolutamente original", irreductiblemente francés e idiomático.[7] Sin duda, estas mismas palabras (u otras muy semejantes) se podrían aplicar a su vez –con todos los matices que requiere cada caso, siempre irreductiblemente singular e irrepetible– a la recepción del pensamiento de Nietzsche en Francia en donde a lo largo del pasado siglo, afirma también Derrida en *Marges de la philosophie*, "el recurso a Nietzsche se torna [...] cada vez más insistente, cada vez más riguroso".[8]

A pesar de dedicarle probablemente más textos que a ningún otro pensador, la *Auseinandersetzung* de Heidegger[9] con Nietzsche no es comparable, sin embargo, a esa otra "explicación", a ese otro "diálogo pensante" mucho más sosegado y compenetrado, que Heidegger mantiene a su vez con Hölderlin:

[7] Jacques Derrida, "Entretiens du 1er juillet et du 22 novembre 1999", *Heidegger en France. II: Entretiens*, (ed.) Dominique Janicaud, París, Albin Michel, 2001, pp. 108-110.

[8] Jacques Derrida, Marges de la philosophie, *op. cit.*, p. 163.

[9] Aunque Heidegger se refiere a Nietzsche en más cursos, seminarios, etc., aquellos textos en los que, según los especialistas, su lectura de Nietzsche cobra más fuerza y relevancia son las conferencias "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'" (1943), en *Holzwege (1935-1946)*, *Gesamtausgabe* (en adelante *GA*), vol. 5, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1977 (*Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2010); y "Wer ist Nietzsches Zaratustra?" (1953), en *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, *GA* 7, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2000 (*Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994); conferencia que Heidegger desarrolla más pormenorizadamente en la Primera Parte (Curso del semestre de invierno de 1951-1952) de *Was Heisst Denken?, GA* 8, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2002 (*¿Qué significa pensar?*, trad. R. Gabás, Madrid, Trotta, 2005); así como, por supuesto, los dos tomos de *Nietzsche* (1961), *GA* 6.1 (1936-1939) y *GA* 6.2 (1939-1946), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1996 y 1997, respectivamente (*Nietzsche*, tomos I y II, trad. J. L. Vermal, Barcelona: Destino, 2000). En adelante, las citas de Heidegger se harán siempre a partir de estas traducciones castellanas.

[...]ninguna nube oscurece el cielo que comparten Hölderlin y Heidegger –un cielo que cubre toda la extensión del claro cuya apertura corresponde a la distancia misma que separa al pensador del poeta. Por el contrario, Nietzsche, en quien Heidegger reconoce desde el principio a un pensador (*Denker*) antes que a un poeta (*Dichter*), invade el espacio de Heidegger. No es desde la cima de una lejana montaña desde donde Nietzsche se dirige a Heidegger encaramado a otra cima –imagen que un día utilizó Heidegger para caracterizar el diálogo entre grandes pensadores– sino que se infiltra, se desliza en su proximidad, siembra dudas, arranca convicciones de raíz, inspira a Heidegger sus propios pensamientos ocultos, iluminándolo y desconcertándolo todo de inmediato. La confrontación entre ambos es tormentosa. Al final de esa *Auseinandersetzung*, Heidegger confiesa que tuvo que tomarse completamente en serio el mensaje de Nietzsche a Georg Brandes: no resulta muy difícil *encontrar a* Nietzsche; el desafío antes bien consiste en aprender cómo *perderlo*, es decir, cómo recolocarlo en el lugar que es el suyo. Sin embargo, Heidegger no pierde nunca a Nietzsche, ni lo "sitúa", ni se libera jamás de él, porque Nietzsche no relaja nunca su influjo sobre Heidegger.[10]

[10] David Farrell Krell, "Heidegger/ Nietzsche", en *Martin Heidegger*, dir. Michel Haar, París, L'Herne, 1983, p. 200. Acerca de la mayor dificultad de "perder" que de "encontrar", de "hallar", el pensamiento de Nietzsche, *cfr.,* asimismo el siguiente texto de Heidegger: "[...] para que podamos encontrarnos con el pensamiento de Nietzsche, primero tenemos que hallarlo. Solo cuando hayamos logrado hallarlo, podremos intentar perder de nuevo lo pensado de este pensamiento. Esto último, perderlo, es más difícil que lo precedente, a saber, hallarlo. Pues en el caso que nos ocupa 'perder' no significa dejar caer algo, dejarlo atrás y menospreciarlo. Perder significa aquí: liberarse verdaderamente de aquello que pensaba el pensamiento de Nietzsche. Y esto solo se produce de tal manera que nosotros, a partir de nosotros y entregándonos al pensamiento de esto pensado, entremos en el campo abierto de su propio contenido esencial y así lo dejemos en el lugar al que de suyo pertenece. Nietzsche supo de estas relaciones de descubrir, encontrar y perder. Tuvo que saber cada vez más claramente de ello en todo el recorrido de su camino. Pues solamente así puede entenderse que al final de su camino él pudiera decirlo con tremenda claridad. [...]. / Una vez que [...] podemos tener por lo menos una somera visión de conjunto, hemos de reconocer que para nosotros queda todavía la dificultad de encontrar a Nietzsche, aun cuando él esté descubierto, es decir, aunque se conozca que ha acontecido un pensar de este pensador. Y por razón de eso que es conocido estamos incluso ante el mayor peligro, ante el de no encontrar a Nietzsche porque creemos que ya estamos dispensados de buscarlo. No nos dejemos inducir a la opinión de que el pensamiento de Nietzsche ha sido encontrado por el hecho de que desde hace medio siglo hay una creciente bibliografía sobre él. Parece como

De la misma manera que Nietzsche constituye en efecto una suerte de espectro que "invade" el espacio de Heidegger, que "no relaja nunca su influjo sobre" él y del que Heidegger "no se libera jamás", no menos espectral resulta ser el pensador de la Selva Negra para Derrida, el cual se siente constantemente sometido a la inquisitiva y censora mirada de un Heidegger escudado –¡o eso es lo que él se cree!– tras ese "efecto visera"[11] del que mira y observa sin ser visto:

> Cuando digo "en contra de la orden de Heidegger", es porque él es una obsesión [*hantise*] para mí, [...] todo el tiempo ahí vigilándome y haciéndome reproches. Hago lo que a Heidegger no le gustaría ver que se hace ni hacer él mismo, por ejemplo, viajar, interesarse por la técnica, etc. Todo el tiempo estoy desobedeciendo a una inyunción heideggeriana que, sin embargo, experimento dentro de mí. Y, por lo tanto, él está ahí, me asedia como una especie de padre severo y me entretengo, por ejemplo, imaginando que me reprocha viajar: no se puede pensar cuando se viaja, es una distracción. ¡Él, que no viaja jamás! Hago todo el tiempo lo contrario –pero bajo su mirada. Es una especie de espectro. [...] lo hago todo el tiempo. Así que me entretengo, también en este punto, hablando contra Heidegger delante de Heidegger. Mi admiración está compensada por la guasa respecto a la pesadez, a la incapacidad de jugar, de comprender la literatura, etc. Eso forma parte de las reservas. De arriba abajo [...] Heidegger está ahí, desafiado.[12]

Derrida nunca ha dejado de reconocer su deuda para con el pensamiento de Heidegger ("Nada de lo que intento hubiera sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggerianas", asegura Derrida en *Positions*)[13] pero eso no le

si Nietzsche hubiera previsto también esto, pues no en vano pone en boca de su Zaratustra: 'Todos hablan de mí, pero nadie piensa en mí'". Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, pp. 42-43.

[11] Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, pp. 26 y ss.

[12] Jacques Derrida, "Entretiens du 1er juillet et du 22 novembre 1999", *op. cit.*, pp. 114-115.

[13] Jacques Derrida, *Positions*, París, Minuit, 1972, p. 18. Asimismo, en una entrevista concedida en 1986, Derrida explica: "Mi deuda con Heidegger es tal que me resulta difícil establecer aquí un inventario, o hablar en términos de valoración o

ha impedido, por otra parte, mostrarse, desde el principio hasta el final de su trabajo, extremadamente crítico con este, "mar[cando] reservas en *todas* [sus] referencias a Heidegger por lejos que estas se remonten".[14] En la ya citada entrevista con Janicaud, Derrida confiesa en un momento dado: "Lo que constituye, para mí, la fuerza irresistible de Heidegger es que siento que todavía hay mucha reserva. Esta palabra "reserva" debe permanecer ambigua: mis reservas, su obra en reserva".[15]

En lo que se refiere a las lecturas heideggerianas de Nietzsche, a su "explicación" con este, Derrida reconoce la fuerza así como la lucidez y el rigor (no exentas –precisa– de cierta mala fe y desconocimiento)[16] de las mismas, afirmando

---

cuantitativos. Digamos, para sintetizar, que él ha sido el primero en anunciar el final de la metafísica; que nos ha enseñado a comportarnos frente a ella de una forma estratégica, consistente en instalarse en el interior del fenómeno y asestarle, desde dentro, golpes sucesivos; en plantearle preguntas hasta que muestre por sí mismo su incapacidad para responder y hasta que 'confiese' su contradicción interna. Como he dicho muy a menudo, la metafísica no tiene una frontera nítida, no es una circunscripción provista de contornos precisos de los que pueda uno salirse para atacarla desde fuera. Además, no existe un afuera absoluto ni definitivo". Jacques Derrida, "Del materialismo no dialéctico". Entrevista con Kadhim Jihad, *Culturas*, núm. 69, 3 de agosto de 1986. Al no disponer de la versión francesa de este texto, lo cito en su traducción castellana.

[14] Jacques Derrida, "Heidegger, L'enfer des philosophes", en *Points de suspension. Entretiens*, París, Galilée, 1992, p. 196. Los corchetes son míos.

[15] Jacques Derrida, "Entretiens du 1er juillet et du 22 novembre 1999 ", *op. cit.*, p. 114.

[16] "[...]todos estos discursos destructores y sus análogos están atrapados en una suerte de círculo. Este círculo es único y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer que la metafísica se tambalee; no disponemos de ningún lenguaje –de ninguna sintaxis ni de ningún léxico– que sea ajeno a dicha historia; no podemos pronunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y en las postulaciones implícitas de aquello mismo que querría poner en tela de juicio [...] Pero hay varias formas de estar atrapado en ese círculo. Todas ellas son más o menos ingenuas, más o menos empíricas, más o menos sistemáticas, más o menos cercanas a la formulación, incluso a la formalización de este círculo. Estas diferencias son las que explican la multiplicidad de los discursos destructores y el desacuerdo entre aquellos que los mantienen. Dentro de los conceptos heredados de la metafísica es como, por ejemplo, han operado Nietzsche, Freud y Heidegger. Pero, dado que dichos conceptos no son elementos, átomos, dado que están atrapados en una sintaxis y un sistema, cada prestamo determinado atrae hacia sí toda la metafísica. Eso es lo que permite entonces a esos destructores destruirse mutuamente, por ejemplo, a Heidegger considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor como mala fe y desconocimiento, como el último metafísico, el último "platónico". Podríamos

también que "el gran libro de Heidegger [los tomos de *Nietzsche*] es mucho menos simple en su tesis de lo que se tiene en general tendencia a decir".[17] Sin embargo, una parte de sus reservas para con Heidegger y de sus divergencias con él estriban precisamente en dicha *Auseinandersetzung*. Y no solo porque Derrida pueda discrepar respecto a algunos puntos concretos de esta "explicación" sino porque disiente de la forma misma en la que Heidegger lee a Nietzsche: "Al leer la lectura de Heidegger, quizás habría que sospechar más de sus presupuestos o de su axiomática que del contenido de su interpretación. Tal vez se trate de la axiomática de la metafísica, tal como esta desea, sueña o concibe su unidad".[18]

Unas páginas antes, Derrida explica:

> En todas partes, se expresa y se concentra, en grado sumo, un mismo sistema de lectura. Se trata de expresar la *unidad* y la *unicidad* del pensamiento de Nietzsche, comprendido en función de la unidad que ha alcanzado o que está a punto de alcanzar la metafísica occidental. Nietzsche sería, precisamente, la cumbre, la cúspide o la cima de ese logro, y miraría, por ello, a ambos lados, hacia ambas laderas.
>
> ¿En qué consiste, por tanto, esa *unidad*, esa doble unidad? ¿Qué relación tiene con el nombre o, mejor dicho, con la firma de Nietzsche? ¿Cómo considera Heidegger esta cuestión, que otros llamarían bio-gráfica, autobiográfica o autográfica, en el contexto de la singularidad de una firma con el nombre presuntamente propio de Nietzsche? [...] ¿por qué esa interpretación de la metafísica en conjunto y como conjunto implica una decisión interpretativa respecto a la unidad o a la unicidad del

---

dedicarnos a este ejercicio a propósito del propio Heidegger, de Freud o de algunos más. Y ningún ejercicio está hoy más extendido". Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, pp. 412-413.

[17] Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978, p. 60. Los corchetes son míos.

[18] Jacques Derrida, "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas", trad. G. Aranzueque, *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, (ed.) Antonio Gómez Ramos, Cuaderno Gris, Universidad Autónoma de Madrid, época III, núm. 3, 1998, p. 58. Al no disponer de la versión francesa de este texto, lo cito en su traducción castellana.

pensamiento? ¿Y por qué este último presupone una decisión respecto a lo "biográfico", al nombre propio, a lo autobiográfico y a la firma y, asimismo, respecto a la política de la firma?[19]

Volveré sobre esto. En "Nietzsche and the Machine", Derrida insiste una vez más en el desagrado que le produce ese "sistema de lectura" heideggeriano:

> [...]me ha resultado difícil agrupar o estabilizar, dentro de una configuración particular, un "pensamiento" de Nietzsche. Bajo el término *configuración* entiendo no solo una coherencia sistémica o una consistencia [...] sino también la organización de un conjunto, de una obra o de un corpus, en torno a un significado guía, un proyecto fundamental o incluso un rasgo formal (de escritura o discurso). Es esta multiplicidad irreductible y singular, esta resistencia a cualquier forma de *Versammlung*, incluyendo la del final de la metafísica [...]: es esa irreductibilidad la que siempre me ha parecido más justo respetar.[20]

Cuando Derrida se refiere a Nietzsche, lo hace pues con frecuencia para contraponerlo a Heidegger o, incluso, para cuestionar o rebatir a este con la ayuda de aquel. En *De la Grammatologie*, Derrida no se va a plantear esa –ya mencionada– mayor o menor dificultad que entraña encontrar o perder el pensamiento de Nietzsche, sino la disyuntiva entre salvarlo, sustraerlo, "de una lectura de tipo heideggeriano" o quizá mejor, por el contrario, "brindarlo totalmente a esta", "suscribir sin reservas esta interpretación" con el fin de que el texto de Nietzsche "recupere su extrañeza absoluta" y "requiera otro tipo de lectura, más fiel a su tipo de escritura":

> Para salvar a Nietzsche de una lectura de tipo heideggeriano, sobre todo no hay que intentar –eso parece– restaurar o expli-

[19] *Op. cit.*, p. 49.
[20] Jacques Derrida, "Nietzsche and the Machine", en *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971-2001*, (ed.) trad. e intr. E. Rottenberg, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 216. Al no disponer de la versión francesa de este texto, lo cito traduciéndolo al castellano a partir de esta edición norteamericana.

citar una "ontología" menos ingenua, intuiciones ontológicas profundas que accedan a alguna verdad originaria, toda una fundamentalidad escondida bajo la apariencia de un texto empirista o metafísico. Sería la mejor manera de desconocer la virulencia del pensamiento nietzscheano. Por el contrario, hay que *acusar* la "ingenuidad" de una avanzadilla que no puede esbozar una salida fuera de la metafísica, que no puede *criticar* radicalmente la metafísica sino utilizando de una determinada manera, en un determinado tipo o un determinado estilo de *texto*, unas proposiciones que, leídas dentro del corpus filosófico, es decir, según Nietzsche, mal leídas o no leídas, siempre han sido y siempre serán "ingenuidades", signos incoherentes de pertenencia absoluta. Quizá no haya pues que sustraer a Nietzsche de la lectura heideggeriana sino, por el contrario, brindarlo totalmente a esta, suscribir sin reservas esta interpretación: de una *determinada manera* y hasta el punto en el que, al tornarse más o menos inoperante el contenido del discurso nietzscheano para la cuestión del ser, su forma recupere su extrañeza absoluta, [hasta el punto] en el que su texto por fin requiera otro tipo de lectura, más fiel a su tipo de escritura: Nietzsche ha *escrito aquello* que ha escrito. Ha escrito que la escritura –y, en primer lugar, la suya– no está originariamente sometida al logos y a la verdad. Y que ese sometimiento se ha *vuelto tal* en el transcurso de una época cuyo sentido habremos de deconstruir.[21]

[21] Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, París, Minuit, 1967, pp. 32-33. En "Interpretar las firmas", Derrida habla del "proteccionismo ambiguo", "equívoco" del que da muestras Heidegger cuando trata de "salvar" a Nietzsche de ciertas interpretaciones: "Heidegger trata de salvar a Nietzsche de su propia fatalidad singular, que sigue siendo equívoca y que ha motivado usos extraños de su pensamiento que irían contra lo que Heidegger llama 'seinen innersten Willen'. Habría que llegar hasta lo más íntimo de su voluntad y oponerlo a la duplicidad de la figura empírica de Nietzsche, al equívoco de su posteridad; de su posteridad inmediata, pues Heidegger piensa que el futuro abrirá la posibilidad de restaurar esa voluntad íntima. Una vez dicho esto con el objeto de librarle del equívoco, Heidegegr orienta toda su interpretación del pensamiento esencial y único de Nietzsche hacia la siguiente demostración: dicho pensamiento no ha superado realmente la culminación de la metafísica, sigue siendo una gran metafísica y solo ha esbozado ligeramente esa superación para situarse en la cima más elevada del límite o, dicho de otro modo, en pleno equívoco. ¿Esa es la *Zweideutigkeit* (equivocidad) esencial de Nietzsche? La equivocidad de Nietzsche, según Heidegger, pero también la ambivalencia de este respecto a aquel. Esta ambivalencia es constante. Al salvarle, le pierde. Quiere salvarle y perderle a la vez [...]. Al pretender librar a Nietzsche de esta o aquella

A lo largo de su *Auseinandersetzung* –que no queda más remedio aquí que resumir y, por consiguiente, que distorsionar y empobrecer infinitamente más de lo que sería deseable–[22] con la obra de Nietzsche, *Auseinandersetzung* que gira en torno a esos cinco términos indisociables (el nihilismo, la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo, el superhombre y la transvaloración de todos los valores que, a veces, Heidegger denomina también "justicia")[23] que, como es bien sabido, vertebran el pensamiento nietzscheano, la atención del filósofo de Messkirch se centra muy especialmente en la historia de Occidente así como en la cuestión del acabamiento (*Verendung*) de la metafísica ("El instante histórico en el que están agotadas las *posibilidades esenciales* de la metafísica")[24] y de su superación: "La época de la Metafísica consumada está a punto de empezar",[25] afirma Heidegger. El interés por estas problemáticas y la necesidad de analizarlas

interpretación equivocada (nazi, por ejemplo), utiliza categorías que pueden facilitar una interpretación equivocada, a saber, la de la oposición entre pensadores esenciales y no esenciales, auténticos e inauténticos, o la definición del pensador como alguien esencial elegido, escogido, marcado y, podría decirse incluso, 'señalado' (*gereichnet*). ¿Por qué?, ¿por quién? Por nadie: por la historia de la verdad del ser. Resulta elegido en un caso y, no obstante, es condenado por el mismo destino a llevar a cabo la culminación de la metafísica, sin llegar a una decisión que solo concibió sin valorar siquiera su alcance entre el predominio del ente y la soberanía del ser". Jacques Derrida, "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas", *op. cit.*, pp. 55-56.

[22] Imposible, en efecto, dar aquí cuenta detalladamente de todas y cada una de las problemáticas y, menos todavía, de todos los matices que de hecho exigiría y merecería una exposición sistemática y rigurosa de la *Auseinandersetzung* de Heidegger con Nietzsche. Tampoco es esta, de todos modos, la intención principal de este texto en el que lo que se pretende es ir señalando casi esquemáticamente, recurriendo lo más posible a citar los textos del propio Heidegger, aquellos aspectos de esa interpretación que generan precisamente las sugerencias, advertencias y reticencias más relevantes –al menos a mi entender– de Derrida al respecto.

[23] *Cfr.,* por ejemplo, el capítulo VI, "La metafísica de Nietzsche", 1940, del tomo II de *Nietzsche*, *op. cit.*, pp. 209-269. En mi texto, empleo el término, más tradicional, de "superhombre", que es como A. Sánchez Pascual y, posteriormente, J. L. Vermal han traducido al castellano el *Übermensch* nietzscheano. En las citas de las traducciones de los textos de Nietzsche, respeto sin embargo el término que consta en estas.

[24] *Ibid.*, p. 165.

[25] Martin Heidegger, "Superación de la Metafísica", en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, p. 71. Como se puede comprobar, aquí, "acabamiento", "agotamiento" y, sobre todo, "consumación" no remiten tan solo –como suele ser habitual– a un final, cierre, clausura, consunción o extenuación sino asimismo a una culminación, cumplimiento, plasmación, cristalización, consolidación o realización plena.

es algo que Heidegger comparte con Nietzsche. Ahora bien, Heidegger no duda en asegurar que:

> Con la Metafísica de Nietzsche se ha consumado la Filosofía. Esto quiere decir: ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano. La Metafísica consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo. Este ordenamiento ya no necesita de la Filosofía porque esta subyace ya a él. Pero con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo.[26]

Con frecuencia Heidegger advierte, no obstante, de que su intención no es en modo alguno criticar el pensamiento de Nietzsche:

> ¿Qué otra cosa nos queda por decir que esto: la doctrina de Zaratustra no trae la liberación de la venganza? Lo decimos. Pero en modo alguno lo decimos como presunta refutación de la filosofía de Nietzsche. No lo decimos ni siquiera como objeción al pensar de Nietzsche. Pero lo decimos para dirigir nuestra mirada sobre el hecho de que el pensar de Nietzsche se mueve dentro del espíritu de la reflexión que ha estado vigente hasta ahora; y lo decimos para fijarnos en qué medida esto es así. Si este espíritu del pensar, tal como ha estado vigente hasta ahora, al ser interpretado como espíritu de venganza, ha sido alcanzado en su esencia decisiva o no, es una cuestión que vamos a dejar abierta. En cualquier caso, el pensar que ha estado vigente hasta ahora es Metafísica y presumiblemente el pensar de Nietzsche cumplimenta el acabamiento de esta.
>
> Con ello, en el pensar de Nietzsche aparece algo que este mismo pensar ya no es capaz de pensar. Este quedarse detrás de lo pensado caracteriza lo creativo de un pensar. Además, allí donde un pensar lleva a la Metafísica a su acabamiento, este pensar, en un sentido muy especial, señala hacia algo no pen-

[26] *Ibid.*, p. 74.

sado, y lo hace de un modo al mismo tiempo claro y confuso. Pero ¿dónde están los ojos para ver esto? [27]

Para Heidegger, en efecto, ese algo no pensado, eso impensado "no es un defecto que vaya inherente a lo pensado" sino, por el contrario, aquello que lleva a que un pensamiento haga pensar así como a que se piense dicho pensamiento: "Lo *no*-pensado es en cada caso solamente lo im-*pensado*. Cuanto más originario sea un pensamiento, tanto más rico será lo impensado en él. Lo impensado es el don supremo que un pensamiento ha de conceder".[28]

Derrida, por su parte, prefiere hablar, si acaso –y por si acaso–, de "impensados", en plural.[29] No solo porque el "plural" constituye, para él, una suerte de exigencia en gran número de circunstancias sino también, en este caso concreto, debido a la "inquietud" que le produce el hecho de que, con Heidegger, lo impensado consista precisamente en "creer en la unicidad o en la unidad de lo im*pensado*",[30] preguntándose asimismo, por otro lado, hasta qué punto lo impensado no constituye a su vez, para Heidegger, una forma de evitación, de desistencia o desistimiento.[31] Heidegger

[27] Martin Heidegger, "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche", *op. cit.*, pp. 108-109. *Cfr.*, asimismo, por ejemplo, en este mismo texto, otros pasajes de esa misma página, así como de la p. 112.

[28] Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, p. 102. En "La main de Heidegger (*Geschlecht* II)" (1984-1985), Derrida analiza –no sin ponerlo en entredicho– cómo, para Heidegger, la mano, esa mano (en singular) que el hombre utiliza no solamente para tomar o recibir sino asimismo para dar, para ofrecer, es algo "propio" del hombre (algo que, por consiguiente, Heidegger les niega a los animales) y que, en cuanto tal, está íntimamente vinculada con el pensar, con ese pensamiento humano que, para Heidegger, no deja de ser un pensamiento del don. Jacques Derrida, "La main de Heidegger (*Geschlecht* II)", en *Psyché. Inventions de l'autre*, París: Galilée, 1987, *passim*. *Cfr*., asimismo, sobre la cuestión del don, de la donación (*Gabe*), en relación con Heidegger (y conectado con la problemática de lo "propio", etc., a la que se aludirá más adelante), por ejemplo, los apartados titulados "Le coup de don" y "Abîmes de la vérité" de *Éperons. Les styles de Nietzsche*, *op. cit.*, pp. 89-96, 97-102. Más adelante volveré sobre la cuestión de los animales.

[29] Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987, p. 19.

[30] Jacques Derrida, "Désistance" (1986), en *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Galilée, 1987, p. 616.

[31] Para un mayor desarrollo de la cuestión del "evitar" (*vermeiden*) en Heidegger, *cfr.,* más extensamente los ya mencionados textos de Derrida: *De l'esprit. Heidegger et la question*, *op. cit.*, *passim* y "Désistance", *op. cit.*, pp. 616 y ss.

insiste, no obstante, en que: "El pensamiento de Nietzsche no solo contiene los pensamientos exagerados de un hombre excepcional. En este pensamiento encuentra su palabra lo que es, más exactamente, lo que todavía ha de llegar a ser".[32]

Lo cual no le impide a Derrida mostrar ciertas reservas:

> Heidegger sigue pues la operación de Nietzsche en lo que esta puede tener de excesivo con respecto a la metafísica y al platonismo. Pero ¿acaso no es únicamente, al menos aquí, para preguntarse, de acuerdo con una forma de pregunta que todavía compete a la hermenéutica y, por consiguiente, a esa filosofía que una operación semejante debería no obstante perturbar, si Nietzsche ha *logrado* hacer lo que seguramente ha planeado y "hasta qué punto" ha superado efectivamente el platonismo? Heidegger denomina esto una "pregunta crítica" [*Fragen der Kritik*] que se ha de dejar guiar por el "re-pensamiento de la voluntad pensante más íntima de Nietzsche", de su querer-decir más profundo [*wenn wir Nietzsches innerstem denkerischen Willen nach-gedacht haben*].[33]

En efecto, a pesar de declarar que no es su intención refutar ni criticar el pensamiento de Nietzsche, Heidegger no vacila en calificarlo como metafísico ni en bautizarlo a él, a Nietzsche, como el "último metafísico": "Ahora bien –como puntualiza Derrida en "Interpretar las firmas..."–, no olvidemos que Heidegger define la metafísica como el pensamiento de la totalidad de lo ente ajeno a la cuestión de su ser, y que después de formular esa definición convierte a Nietzsche en el último metafísico".[34]

Para Heidegger, pese a invertir el platonismo,[35] Nietzsche no logra superar el dualismo platónico (ni sus posteriores

[32] Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, p. 43.
[33] Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, *op. cit.*, pp. 65-66.
[34] Jacques Derrida, "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas", *op. cit.*, p. 60.
[35] "Hablar entonces de la superación de la Metafísica puede significar también esto: que 'Metafísica' sigue siendo el nombre para el platonismo que para el mundo moderno se presenta en la interpretación que hacen Schopenhauer y Nietzsche. La inversión del platonismo, según la cual para Nietzsche lo sensible pasa a ser el mundo verdadero y lo no sensible el no verdadero, sigue estando aún del todo

derivas) y sigue reproduciendo, solo que al revés, el mismo esquema, la misma jerarquía de oposiciones binarias:

> Ni Nietzsche ni ningún pensador antes que él [...] llega al inicio inicial, sino que ven el inicio exclusivamente a la luz de lo que ya es un decaimiento y una detención del inicio: a la luz de la filosofía platónica. [...] El propio Nietzsche designa desde temprano su filosofía como un platonismo invertido. La inversión no elimina la posición fundamental platónica, sino que la solidifica gracias precisamente a la apariencia de que la elimina.[36]

Derrida suscribe en parte ese recelo de Heidegger en lo que se refiere a la inversión nietzscheana del platonismo: la inversión es indispensable –dice Derrida–, pues es la forma de poner de manifiesto "la estructura conflictiva y subordinante de la oposición", la violencia que entraña esa jerarquía pero –añade– limitarse a esta "fase" de intervención es "todavía operar en el terreno y en el interior del sistema deconstruido".[37] Ahora bien, esa desconfianza con respecto a la inversión nietzscheana de la separación platónica entre el mundo inteligible y el mundo sensible, Derrida no la comparte con Heidegger más que "a medias", por así decirlo, puesto que considera no solo que, pese a cierto fracaso innegable de ambos intentos, Nietzsche ha contribuido a hacer tambalearse la metafísica en una medida, como poco, semejante a la de Heidegger sino también –y sobre todo– porque con Nietzsche, el pensador que inaugura nuevas formas de leer y de escribir filosofía, "lo que se desencadena es la cuestión del estilo como cuestión de la escritura, la

---

dentro de los límites de la Metafísica. Esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, y esto en el sentido del Positivismo del siglo XIX si bien en una forma nueva y superior, no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica. Ciertamente parece que el 'Meta', la trascendencia a lo suprasensible, esté dejado de lado en favor de la persistencia de lo elemental de lo sensible, mientras que lo que ocurre simplemente es que el olvido del ser está llevado a su acabamiento y lo suprasensible queda liberado y puesto en acción como voluntad de poder". Martin Heidegger, "Superación de la Metafísica", *op. cit.*, p. 71.

[36] Martin Heidegger, *Nietzsche*, tomo I, *op. cit.*, pp. 376-377.

[37] Jacques Derrida, *Positions*, *op. cit.*, pp. 56-57.

cuestión de una operación estimulante más poderosa que todo contenido, toda tesis o todo sentido".[38]

Una operación más decisiva también, para Derrida, que la lectura hermenéutica heideggeriana ("Por hermenéutica –explica Derrida en la discusión que siguió a una primera versión de *Éperons*, presentada en el coloquio organizado en Cerisy-la-Salle, en julio de 1972, en torno al tema "Nietzsche aujourd'hui"– he designado el desciframiento de un sentido, de una verdad resguardados en un texto. La he contrapuesto a la actividad transformadora de la interpretación")[39] y su tenaz pregunta por el ser:

> [...] al radicalizar los conceptos de *interpretación*, de *perspectiva*, de *evaluación*, de *diferencia* y de todos los motivos "empiristas" o no-filosóficos que, a lo largo de toda la historia de Occidente, no han dejado de atormentar a la filosofía y no tuvieron sino la debilidad, por lo demás ineludible, de producirse en el campo filosófico, Nietzsche, lejos de permanecer *simplemente* (con Hegel y como querría Heidegger) *en* la metafísica, habría contribuido poderosamente a liberar el significante de su dependencia o de su derivación respecto al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que lo entendamos.[40]

La cuestión del "estilo" o, si se prefiere, de la "tonalidad" (Derrida habla con frecuencia de "tono") –voces, tonos, estilos siempre plurales, siempre múltiples cuando se trata de Nietzsche ("¿No es Nietzsche [...] uno de los pocos que ha multiplicado sus nombres, que ha jugado con las firmas, las identidades y las máscaras, y que se ha nombrado varias veces y de distintas formas?")–[41] tiene, para Derrida, una importancia primordial en cuanto elección filosófica que

[38] Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, *op. cit.*, p. 86.
[39] Jacques Derrida, "La question du style" (Discussion), en Collectif, *Nietzsche aujourd'hui*, t. 1: *Intensités*, París, Union Générale d'Éditions, 1973, p. 291.
[40] Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, pp. 31-32.
[41] Jacques Derrida, "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas", *op. cit.*, p. 58. *Cfr.,* asimismo, por ejemplo, Jacques Derrida, "Nietzsche and the Machine", *op. cit.*, p. 216.

responde, entre otras cosas, a la necesidad de acuñar nuevas y diferentes formas para enunciar adecuadamente ciertos pensamientos con frecuencia difícilmente expresables. Una elección filosófica que, por lo demás, exige que en adelante se lea también de otra forma: con otros oídos y con otros ojos, de manera oblicua, dislocando el oído pero, como también le gusta decir a Nietzsche, olfateando y rumiando constantemente.

> En esta dirección –precisa Derrida– (pero únicamente en esta dirección [en la de la escritura de Nietzsche] "no [...] originariamente sometida al logos y a la verdad"], pues leída de otro modo la demolición nietzscheana sigue siendo dogmática y, como todas las inversiones, permanece cautiva del edificio metafísico que pretende derribar. En este punto y en este *orden de lectura*, las demostraciones de Heidegger y de Fink son irrefutables), el pensamiento heideggeriano no haría tambalearse, sino que, por el contrario, volvería a instalar la instancia del logos y de la verdad del ser como "primum signatum".[42]

En *Éperons*, y después de recordar tres advertencias, "urgentes" y que siguen vigentes, de Heidegger con respecto a algunas posibles interpretaciones del pensamiento nietzscheano pero asimismo tres "proposiciones" que seguirían confirmando que Nietzsche es un pensador "metafísico", Derrida admite, no obstante, que ni la lectura ni la crítica de Heidegger se detienen ahí:

> Heidegger no se ciñe, como con frecuencia se le hace decir, a este esquema. No porque lo abandone pura y simplemente. Ni en él ni en Nietzsche el trabajo de lectura y de escritura es homogéneo, sino que salta estratégicamente del pro al contra. Aunque Nietzsche parezca o deba practicar a menudo la *Umdrehung*, resulta evidente, hace notar Heidegger, que "busca otra cosa" (*etwas anderes sucht*) [...] La jerarquía de los dos mundos, de lo sensible y de lo inteligible, no solo ha sido in-

[42] Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, *op. cit.*, p. 33. Los corchetes son míos.

vertida. Se afirma una nueva jerarquía y una nueva instauración de valores. La novedad no consiste en renovar el contenido de la jerarquía o la sustancia de los valores sino en transformar el valor mismo de jerarquía.[43]

Pese a reconocerle a Nietzsche el mérito de haber identificado el nihilismo como el motor que mueve la historia occidental –como "la esencia de la historia occidental",[44] dirá Heidegger–, de modo que la marcha de esta se confunde con la historia del nacimiento y desenvolvimiento del nihilismo ("La metafísica es una época de la historia del ser mismo. Pero en su esencia la metafísica es nihilismo. La esencia del nihilismo pertenece a la historia, forma bajo la que se presenta el ser mismo"),[45] Heidegger estima que, con el pensamiento de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo –el "más abismal de mis pensamientos", dirá Zaratustra,[46] el "maestro del eterno retorno de lo Mismo y el maestro del ultrahombre"–[47] ("La voluntad de poder" es la ex-

[43] Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, *op. cit.*, pp. 60-63, 63-65.
[44] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, *op. cit.*, p. 80. Para un análisis detallado del nihilismo en Heidegger, *cfr.,* más concretamente "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", *op. cit.*, pp. 157-198, así como el capítulo V ("El nihilismo europeo", 1940) del tomo II de *Nietzsche*, *op. cit.*, pp. 33-206. En cualquier caso, y sin olvidar en modo alguno la distinción nietzscheana entre el nihilismo pasivo (nihilismo negativo, incompleto, inacabado, que no puede ser superado sino vencido por sí mismo y que se encuentra disimulado en todas las manifestaciones culturales de Occidente desde la reelaboración judeo-cristiana del platonismo) y el nihilismo activo (que solo se da –en cuanto "voluntad de poder", principio de creación de valores y afirmación incondicionada de la multiplicidad y del devenir– cuando el nihilismo es asumido de manera expresa y radical), puede decirse –como se verá más adelante– que mientras que, para Nietzsche, el origen, desarrollo y culminación del nihilismo se debe ante todo a la depreciación, a lo largo de la historia de Occidente, de los valores que acrecientan la vida en beneficio de aquellos otros –los "ideales ascéticos" (consecuencia de un juicio de valor negativo sobre la vida, de una voluntad enferma, que no es capaz de querer la vida tal y como es ni de aceptarla sin subterfugios)– que la reprimen y la niegan, para Heidegger, en cambio, la causa primordial del nihilismo, de la ausencia de sentido y de verdad, estriba –como ya se ha visto– en el tradicional "olvido del ser" así como en todas y cada una de sus posteriores y más modernas expresiones.
[45] Martin Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", *op. cit.*, pp. 196-197.
[46] *Cfr.*, por ejemplo, Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, tercera parte, "El convaleciente", § 1, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1981, p. 298.
[47] Martin Heidegger, "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?", *op. cit.*, *passim*. Heidegger aclara: "Zaratustra no es un maestro que enseña dos cosas, dos cosas distintas: Zaratustra enseña el ultrahombre porque es el maestro del eterno retorno

presión para el ser del ente en cuanto tal, la *essentia* del ente. [...] "Eterno retorno de lo mismo" se llama al modo en que es el ente en su totalidad, la *existentia* del ente"),[48] Nietzsche lleva "a su acabamiento el olvido del ser": "la "transvaloración" de Nietzsche es en el fondo el repensar en términos de valor todas las determinaciones del ente".[49] Según Heidegger, Nietzsche seguiría pues perteneciendo –"suponiendo que el valor de *pertenencia* tenga algún sentido único y no se destruya a sí misma"[50], subraya Derrida–, formando parte

de lo Mismo. Pero también al revés: Zaratustra enseña el eterno retorno de lo Mismo porque es el maestro del ultrahombre. Ambas doctrinas pertenecen conjuntamente a un círculo. Por su movimiento circular, esta doctrina corresponde a lo que es, al círculo que, como eterno retorno de lo Mismo, constituye el ser del ente, es decir, lo permanente en el devenir", *op. cit.*, p. 107.

[48] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, *op. cit.*, p. 211. "La suprema voluntad de poder, es decir, lo más vivo de toda la vida, es representar el pasar como permanente devenir en el eterno retorno de lo Mismo y hacerlo así permanente y estable. Este representar es un pensar que, como Nietzsche señala haciendo hincapié de un modo especial, 'imprime' al ente el carácter de su ser. Este pensar toma al devenir –al que pertenece un constante choque, el sufrimiento– en su cobijo, bajo su protección. Este pensar, ¿supera la reflexión que ha estado vigente hasta ahora, supera el espíritu de venganza? ¿O bien ocurre que en este imprimir que toma a todo devenir bajo el cobijo del eterno retorno de lo Mismo se está ocultando todavía una contravoluntad *contra* el mero pasar y con ello un espíritu de venganza extremadamente espiritualizado?". Martin Heidegger, "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?", *op. cit.*, p. 107. Para Derrida, sin embargo: "el eterno retorno no es (habría que retomar las interpretacions heideggerianas del eterno retorno y quizá tornarlas problemáticas) una nueva metafísica del tiempo o de la totalidad del ente, etc. [...] El eterno retorno moviliza siempre unas diferencias de fuerzas que no se dejan quizá pensar a partir del Ser, a partir del par esencia-existencia, a partir de las grandes estructuras metafísicas con las que Heidegger querría relacionarlas". Claude Lévesque y Christie V. McDonald, dirs., *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal, vlb éditeur, 1982, p. 65. Y Derrida añade asimismo en otro texto: "El pensamiento del Eterno Retorno [...] no es un pensamiento de la totalidad. Ahora bien, Heidegger lo presenta *como* si así fuese. Es este uno de los motivos más insistentes y determinantes de su lectura". Jacques Derrida, "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas", *op. cit.*, p. 61.

[49] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, *op. cit.*, p. 95. "[...]si se piensa bien, la transvaloración llevada a cabo por Nietzsche no consiste en que ponga nuevos valores en lugar de los valores supremos válidos hasta el momento, sino en que concibe ya a 'ser', 'fin' y 'verdad' como *valores* y *solo* como valores". *Idem*.

[50] En *Éperons*, Derrida advierte acerca de lo que, en este mismo texto, denomina "el abismo de la propiedad" (*op. cit.*, p. 98): "[...]la lectura de Heidegger (del Heidegger lector de Nietzsche, la lectura *de* Heidegger, la que él practica, así como la que aquí arriesgamos de su texto) no me parece *simplemente* que no esté a la altura en relación con esa de-limitación de la problemática ontológica. / En la casi totalidad de su trayecto, se mantiene en efecto [...] en el espacio hermenéutico

del "edificio metafísico que pretende derribar", quedando así también preso de ese nihilismo que denuncia y que cree haber superado. Ahora bien:

> ¿Hay que leer a Nietzsche, con Heidegger, como el último de los grandes metafísicos? ¿Hay, por el contrario, que entender la cuestión de la verdad del ser como el último coletazo adormecido del hombre superior? ¿Hay que entender la vigilia [*veille*] como la custodia montada junto a la casa o como el despertar al día que viene, en vísperas [*veille*] del cual nos encontramos?[51]

El hecho de que "el pensamiento del valor [sea] un elemento necesario de la metafísica de la voluntad de poder"[52] no deja de inquietar a Heidegger, el cual se pregunta:

> [...] ¿qué ocurre con la propia instauración de valores, si es pensada en relación con el propio ente, es decir, también en relación con el ser? Entonces, el pensar en valores equivale a un dar muerte radical. No solo derriba a lo ente en su ser-en-sí, sino que aparta completamente al ser. Este ya solo puede valer como valor en donde todavía se le necesita. El pensar según valores de la metafísica de la voluntad de poder es, en un sentido extremo, mortal, porque no deja en absoluto que el propio ser haga su aparición, esto es, que alcance la viveza de su esencia.

de la cuestión de la verdad (del ser). Y concluye, pretendiendo penetrar en lo más íntimo de la voluntad pensante de Nietzsche [...] que esta pertenece todavía, con el fin de realizarla, a la historia de la metafísica. / Sin duda, suponiendo que el valor de *pertenencia* tenga algún sentido único y no se destruya a sí misma. / Pero cierta ruptura abre esta lectura sin deshacerla, la abre a otra que no se deja ya encerrar en aquella. No porque tenga, en contrapartida, un efecto crítico o destructivo sobre aquello que se somete de este modo a la violencia, así como a la necesidad cuasi interna de dicha ruptura. Sino que transforma su figura y reinscribe a su vez el gesto hermenéutico [...] Esta ruptura sobrevendría cada vez que Heidegger somete, abre la cuestión del ser a la cuestión de lo propio, de apropiar, de la propiación (*eigen*, *eignen*, *ereignen*, *Ereignis* sobre todo)". *Op. cit.*, pp. 94-95. No hay que olvidar que la cuestión de lo propio, de la propiedad, de la pertenencia, etc., así como la de la *Versammlung* (reunión) son, sin ningún género de dudas, para Derrida, dos de las problemáticas más controvertidas y que más lo distancian de Heidegger.

[51] Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, *op. cit.*, pp. 163-164.

[52] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, *op. cit.*, p. 84. Los corchetes son míos.

El pensar según valores impide ya de antemano incluso que el propio ser se presente en su verdad.[53]

Con la "muerte de Dios" (esa época del surgimiento de la conciencia europea moderna –época de los "hombres superiores" pero también del "último hombre"– que sigue siendo una etapa más del nihilismo pasivo), es decir, con la muerte de todos los valores absolutos y la subsiguiente instauración de unos nuevos valores concebidos (desde el momento en que el lugar que "Dios", al morir, ha dejado vacío no puede ser ocupado por ningún otro ideal) como punto de vista, como perspectiva ("El valor condiciona y determina en cada caso "perspectivamente" la fundamental esencia "perspectivista" de la "vida"[54]), que restringe la determinación de la esencia de la verdad –recuerda Heidegger– a una estimación de los valores (una subordinación que ya se encuentra en Platón con la supeditación de la verdad al Bien), "la voluntad de poder se desvela –según aquel– como la subjetividad que se distingue por pensar en términos de valor":[55]

[...]el hombre se ha subvertido en el Yo del ego cogito. Por esta subversión, todo ente se convierte en objeto. Lo ente, en cuanto

[53] Martin Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", *op. cit.*, p. 195. *Cfr.,* asimismo para la interpretación heideggeriana de la noción de "valor", del ente como "valor", el estudio de Henri Monge, *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976.
[54] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. I, *(ed.) cit.*, p. 395. Y Heidegger prosigue: "Esta indicación también debe advertirnos de que tenemos que mantener alejada desde un comienzo la noción nietzscheana de 'valor' como condición de la 'vida' del ámbito de la representación común, en el que también se habla con frecuencia de 'condiciones de vida', por ejemplo, de las 'condiciones de vida' de determinados animales. 'Vida', 'condición de vida', 'valor', estas expresiones fundamentales del pensar nietzscheano tienen su determinación propia, una determinación que surge del pensamiento fundamental de ese pensar. / 'Posición de valores' significa entonces: determinar y fijar aquellas condiciones 'perspectivistas' que hacen que la vida sea vida, es decir, que aseguran en su esencia su acrecentamiento". *Idem.* En lo que se refiere al perspectivismo nietzscheano, Derrida no deja de comentar en un contexto muy diferente: "Nietzsche (constantemente caricaturizado y reducido [por Francis Fukuyama] a unos cuantos miserables estereotipos: por ejemplo, ¡el 'relativista'!, y no el pensador de un 'último hombre' que él ha nombrado tan a menudo como tal)". Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 114. Los corchetes son míos.
[55] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, *op. cit.*, p. 221.

> objetivo, es absorbido dentro de la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no luce a partir de sí mismo. Ya no es más que el punto de vista dispuesto en las instauraciones de valor de la voluntad de poder.[56]

Por consiguiente, dirá Heidegger, "*debemos comprender la filosofía de Nietzsche como 'metafísica de la subjetividad'*",[57] permaneciendo así pues Nietzsche cautivo una vez más de la metafísica, aunque en este caso se trate de esa metafísica moderna de cuño cartesiano. "Pero –precisará Heidegger en "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?"– "voluntad" es el ser de la totalidad de los entes, no solo del querer humano".[58] Dicho de otro modo, con la "voluntad de poder", Nietzsche se está refiriendo a una característica de todo aquello que está vivo: "en todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder", afirma Zaratustra.[59] La voluntad de poder, entendida como la esencia misma de lo vivo, como acrecentamiento de la vida, de la vida más rica posible, pone así de manifiesto el papel absolutamente relevante e insoslayable que desempeña esta última en el pensamiento de Nietzsche:

> ¿No es curioso –se pregunta Derrida– que sean la vida y la muerte las que priven de todo privilegio al valor de totalidad? ¿No nos lleva esto a pensar –según una actitud muy nietzscheana, tendríamos muchos indicios de ello– que lo vivo (lo vivo y lo

[56] Martin Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", *op. cit.*, p. 194.
[57] Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, *op. cit.*, p. 163. Como recuerda Derrida: "La época de la subjetividad determinada por Heidegger es asimismo la de la racionalidad o la del racionalismo tecnocientífico de la metafísica moderna...". Jacques Derrida, "'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", en *Points de suspension. Entretiens*, *op. cit.*, p. 280. "La voluntad de voluntad se impone como formas fundamentales de su aparecer el cálculo y la organización de todo, pero esto solo para asegurarse a sí misma, de tal forma que pueda seguir de un modo incondicionado. / A la forma fundamental de este aparecer, en la que la voluntad de voluntad se instala y calcula en la ausencia de historia acontecida del mundo de la Metafísica consumada, se la puede llamar con una palabra, la 'técnica'". Martin Heidegger, "Superación de la Metafísica", *op. cit.*, pp. 71-72.
[58] Martin Heidegger, "¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?", *op. cit.*, p. 103.
[59] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, segunda parte, "De la superación de sí mismo", *op. cit.*, p. 171.

muerto) no es un ente ni puede determinarse ontológicamente? Nietzsche se propuso un día pensar la noción de "ser" a partir de la vida, y no a la inversa.[60]

En *De l'esprit*, Derrida insiste asimismo en que, cuando vincula a Nietzsche con una metafísica de la subjetividad extrema, Heidegger no se está refiriendo, evidentemente, a la "racionalidad como espíritu" (como es, por ejemplo, el caso de Hegel) –el superhombre no constituye, de hecho, sino el desmentido mismo de la determinación de la esencia del hombre como animal racional– sino a "la animalidad como cuerpo", como un cuerpo vivo rebosante de pulsiones y de sensaciones. Frente al *cogito* cartesiano, Nietzsche afirma, en efecto, que "el cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido"[61]. Ahora bien, la importancia que Nietzsche le otorga a la corporeidad no deja de ser, para Heidegger, sino otro exponente determinante de esa concepción metafísica del ser del ente como presencia que deja así a Nietzsche enredado, de nuevo, en las redes del tradicional y nihilista olvido del ser.

[60] Jacques Derrida, "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas", *op. cit.*, p. 62. Traducción ligeramente modificada.

[61] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Los discursos de Zaratustra, "De los depreciadores del cuerpo", *op. cit.*, p. 60. En cuanto a los motivos del "rechazo al cuerpo" por parte de Heidegger, *cfr.,* concretamente el apartado titulado "La aporía del cuerpo" en el capítulo VII del libro de Alejandro Escudero, *Heidegger en el laberinto de la modernidad*, Madrid, Arena Libros, 2017, pp. 327 y ss. En *De l'esprit*, por su parte, Derrida puntualiza: "En el transcurso de esos mismos años [1935], como es sabido, la estrategia de la interpretación [de Heidegger] también concierne a Nietzsche. Debía sustraerlo a cualquier reapropiación biologista, zoologista o vitalista. Esta estrategia de interpretación es asimismo una política. La extrema ambigüedad del gesto consiste en salvar un pensamiento perdiéndolo. Se detecta en este una metafísica, la última, y en ella se organizan todas las significaciones del texto nietzscheano. Como en el caso de Hegel, se trataría una vez más de una metafísica de la absoluta subjetividad. Pero la subjetividad incondicionada ya no es aquí la del querer que *se sabe a sí mismo*, a saber, el espíritu, sino la subjetividad absoluta del cuerpo, de los impulsos y de los afectos: la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder. La historia de la metafísica moderna, que determina la esencia del hombre como *animal rationale*, se divide de este modo. Dos vertientes simétricas de la subjetividad incondicionada: la racionalidad como espíritu, por un lado, la animalidad como cuerpo por el otro". O*p. cit.*, pp. 117-118. (Los corchetes "[de Heidegger]" son míos). En lo que se refiere a la frase de Derrida: "Esta estrategia de interpretación es asimismo una política", *cfr.,* por ejemplo, Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, *op. cit.*, p. 44.

En lo que concierne a Derrida, es bien conocida la relevancia que, a lo largo de todo su trabajo, siempre ha concedido a su vez tanto a la problemática y a la afirmación de la vida (que ni para él ni para Nietzsche es una noción contrapuesta a la muerte), a "aprender a vivir por fin", como a la cuestión del ser vivo en general[62] y de los animales en particular, poniendo en entredicho todas esas diferencias y desigualdades –dogmáticamente impuestas por el tradicional discurso hegemónico de Occidente– entre los hombres y los animales, con la intención no de borrarlas sino de rebatir, por una parte, que estas puedan dar "lugar a un solo límite oposicional, lineal, indivisible, a una oposición binaria entre lo humano y lo infra-humano"[63] y, por otra parte, que las características "propias" de los hombres, atribuidas por ellos a sí mismos, sean de hecho tan "propias" como éstos pretenden.

En contrapartida, Heidegger (el cual, pese a su crítica del humanismo, radicaliza –si cabe– todavía más, según Derrida, la distinción entre el hombre y el animal llevada a cabo por la tradición filosófica occidental) considera –dentro del contexto dominado por *Ser y Tiempo*– que, a diferencia del hombre "configurador de mundo", el animal es "pobre en mundo".[64]

[62] "¿Tenemos una responsabilidad con respecto a lo vivo en general? La respuesta es siempre no, y la pregunta está elaborada, planteada de tal forma que la respuesta sea necesariamente 'no' en todo el discurso canónico o hegemónico de las metafísicas o de las religiones occidentales, incluso en las formas más originales que puede adoptar hoy en día, por ejemplo, en Heidegger o Lévinas" (Jacques Derrida, "'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", *op. cit.*, p. 292). En otro texto, Derrida insiste: "¿Una ética, una prescripción moral nos obliga únicamente con respecto a nuestros semejantes [...], es decir, el hombre, o bien nos obliga con respecto a cualquiera, a cualquier ser vivo y, por consiguiente, con respecto al animal?". Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain*, vol. I (2001-2002), París, Galilée, 2008, p. 326. En relación con la problemática de la vida y la muerte, cfr. Jacques Derrida, La vie la mort. Séminaire (1975-1976). París, Seuil, 2019.

[63] Jacques Derrida, "'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", *op. cit.*, p. 299.

[64] *Cfr.,* Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007, así como las lecturas que Derrida hace de estas tesis metafísicas tan problemáticas en distintos textos como *De l'esprit*, *Apories. Mourir – s'attendre "aux limites de la vérité"*, París, Galilée, 1996; *L'animal que donc je suis*, París, Galilée, 2006; "La main de Heidegger (Geschlecht II)", *op. cit.*, pp. 415-452, por no citar más que algunos de los más relevantes. *Cfr.,* asimismo, para la cuestión "del animal" en Heidegger, el libro de Claude Romano, *L'inachèvement d'Être et temps et autres études d'histoire de la phénoménologie*, París, Le Cercle Herméneutique, 2013; centrado en torno al mencionado libro de Heidegger.

De ahí que las relaciones que los animales (que no son ni *Dasein*, ni sujetos, ni tampoco *vorhanden* ni *zuhanden*)[65] mantienen con los seres humanos no puedan ser concebidas, por Heidegger, más que como *Mitgehen*, nunca como *Mitexistieren*.[66] Heidegger reconoce, no obstante, que los animales comparten con los hombres la finitud. Ahora bien, dado que –de nuevo tanto para Heidegger como para esa tradición filosófica de Occidente– el animal carece de alma, de espíritu, este es incapaz de comprender y de asimilar la idea de la muerte, de tener conciencia de esta, de su propio fin y, por consiguiente –precisa Heidegger–, de anticiparla "en cuanto tal", de decirla y de nombrarla. De ahí que, según él, los animales no mueran: dejan de vivir, tienen un fin (*enden*), perecen (*verenden*), pero no fallecen (*ableben*), no mueren propiamente (*eigentlich sterben*) nunca. Este último morir es únicamente propio del hombre, solo está reservado al *Dasein*.[67]

En "Nietzsche and the Machine", Derrida asegura:

> entiendo por qué Heidegger quiso salvar a Nietzsche [de interpretaciones como el nazismo, el vitalismo, el biologismo, el psicobiografismo, etc.] mostrando que su pensamiento no era simplemente una filosofía de la vida. Al mismo tiempo, me doy cuenta de que la cuestión de la *vida* es mucho más oscura y difícil de lo que Heidegger sostiene. De hecho, si hay un tema en el trabajo de Heidegger que me hace sentirme muy molesto es el tema de la vida.[68]

[65] *Cfr.,* Jacques Derrida, "'Il faut bien manger' ou le calcul du sujet", *op. cit.*, pp. 283, 291-292.

[66] *Cfr.,* Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 199.

[67] *Cfr.,* las lecturas que Derrida hace acerca de las distintas formas de "morir", según Heidegger, y de la diferencia fundamental que estas establecen entre el animal y ese ser-para-la-muerte que es el hombre o el *Dasein* en los textos (salvo el último) señalados en la anterior nota 65. En *L'animal que donc je suis*, Derrida alude, no obstante, a una frase de Heidegger correspondiente al ya mencionado curso del semestre de invierno de 1929-1930 (*Los conceptos fundamentales de la metafísica*) de la que se deduce que "el animal, a diferencia de la piedra, 'muere'": "Pero ¿cómo conciliar, por consiguiente, esta frase con lo que dice en otros lugares, con tanta insistencia, a saber, que lo propio del animal es que 'no muere'?", se pregunta Derrida. *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 211.

[68] Jacques Derrida, "Nietzsche and the Machine", *op. cit.*, p. 221. Los corchetes son míos.

Justo al final de *L'animal que donc je suis*, Derrida compara, contraponiéndolos, los pensamientos de Nietzsche y de Heidegger a propósito de la cuestión de los seres vivos y de la experiencia de la muerte:

> Tener relación con la cosa, suponiendo que esto sea posible, tal como es en sí misma es aprehenderla tal como es, tal como sería aunque yo no estuviese allí. Puedo morir o simplemente salir de la habitación, y sé que eso será lo que es y seguirá siendo lo que es. Por eso, la muerte es asimismo una línea de demarcación tan importante; a partir de la muerte y de la posibilidad de estar muerto es como se puede dejar ser a las cosas tal como son, en mi ausencia en cierto modo, y mi presencia solo está ahí para mostrar que la cosa sería en mi ausencia. ¿Puede, entonces, hacer esto el hombre de una forma totalmente pura? ¿Tiene una relación tal de aprehensión con el ente "en cuanto tal" (la "diferencia ontológica", por consiguiente), con el ser del ente que deja ser al ser del ente tal como es en ausencia de cualquier tipo de designio, de ser vivo? Resulta evidente que la diferencia entre Nietzsche y Heidegger es que Nietzsche habría dicho que no: todo es en perspectiva, la relación con el ente, incluso la más "verdadera", la más "objetiva", la más respetuosa de la esencia de lo que es tal como es, está atrapada en un movimiento que denominaremos aquí de lo vivo, de la vida y, desde este punto de vista, cualquiera que sea la diferencia entre los animales, esta sigue siendo una relación "animal". Por consiguiente, la estrategia en cuestión consistiría en desmultiplicar el "en cuanto tal" y, en lugar de devolver simplemente la palabra al animal o en dar al animal aquello de lo que el hombre lo priva en cierto modo, en apuntar que el hombre también está, de alguna manera, "privado" de ello, privación que no es una privación, y que no hay "en cuanto tal" puro y simple. ¡Así es! Esto implica una reinterpretación radical del ser vivo, naturalmente, pero no en términos de "esencia del ser vivo", de "esencia del animal". Esta es la cuestión... Lo que está en juego, naturalmente, no lo oculto, es tan radical que tiene que ver con la "diferencia

ontológica", con la "cuestión del ser", con toda la armazón del discurso heideggeriano.[69]

Recuérdese no obstante que, para Heidegger, el darse del ente "como tal", "en cuanto tal" –es decir, siendo lo que es, "tal como es"– no deja de estar delimitado por un ocultamiento intrínseco que encierra así toda una reserva de otras posibles donaciones, de modo que dicho "darse en cuanto tal" excluye de hecho la presencia de una esencia que agote definitivamente el fenómeno. Heidegger pretende evitar de esta forma tanto el realismo esencialista como el idealismo, según el cual el sentido y la verdad de algo son puestos o construidos por un sujeto previo, anterior y superior.

Hemos visto cómo Derrida discrepa radicalmente de la lectura heideggeriana del pensamiento de Nietzsche en cuanto interpretación unificadora, "reunidora", "protegid[a] por la unidad de su nombre [el de Nietzsche], garantizada esta por la unidad de la metafísica".[70] Interpretación única sintetizada en un pensamiento que unifica un texto único en el cual "esa unidad y esa unicidad se sostienen entre sí, mediante el valor del *nombre*, ante las amenazas de la diseminación" y en el que "pensar y decir tenía que querer decir pensar y decir algo que fuese uno, y que fuese una cosa. Y que no pensar-decir algo, algo que fuese uno, era no pensar o decir, era perder el *lógos*".[71] En "Interpretar las firmas...", Derrida comenta que, en su *Nietzsche*, Heidegger trata, en efecto, el nombre propio de Nietzsche no como el de un individuo o firmante sino tan solo como el nombre de un pensamiento unitario ("'Nietzsche' solo es el nombre de ese pensamiento"[72]), siendo –como ya se ha apuntado– dicha unidad la que posteriormente otorga su sentido y referencia

[69] Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, *op. cit.*, p. 219.

[70] Jacques Derrida, "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas", *op. cit.*, p. 60. Los corchetes son míos.

[71] *Ibid.*, p. 58. En *Éperons*, Derrida asegura: "la totalidad del texto de Nietzsche es quizás, enormemente, del tipo 'he olvidado mi paraguas'. / Lo cual es tanto como decir que ya no habría 'totalidad del texto de Nietzsche', por fragmentaria y aforística que fuese". *Op. cit.*, p. 112.

[72] Jacques Derrida, "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas", *op. cit.*, p. 52.

al nombre propio, al corpus textual. El efecto resultante de esta interpretación heideggeriana, asegura Derrida, es que: "lo biográfico, lo autobiográfico, el escenario o las fuerzas del nombre propio, de los nombres propios, de las firmas, etc., recuperan su posición minimizada, el lugar no esencial que siempre han ocupado en la historia de las metafísicas".[73]

De modo que:

> cuando Heidegger, en lugar de modificar el concepto tradicional de "autobiografía", lo deja intacto para oponerle el destino de Occidente, cuyo "Träger" [portador] sería Nietzsche, nos preguntamos si él mismo llega a eludir una oposición, que en suma resulta bastante tradicional entre la empiricidad biográfica (psicobiológica, histórica) y un pensamiento esencial, acorde con una decisión de carácter histórico.[74]

Por otra parte, en *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Derrida focaliza su lectura en el *Ecce Homo* –en donde Nietzsche "expone [*met en avant*] su cuerpo y su nombre"–[75] desde una relación entre "vida" y "pensamiento", "biografía" y "obra", que excede en todo momento este tipo de dualidades:

> Un discurso sobre la vida-la-muerte debe ocupar cierto espacio entre el *lógos* y el grama [...] Y, puesto que se trata de la

[73] *Ibid.*, p. 50.

[74] *Ibid*, p. 55. "Heidegger reproduce de hecho casi siempre (por ejemplo, en su 'Nietzsche') el gesto clásico y académico que consiste en disociar una lectura 'interna' del texto o del 'pensamiento', incluso una lectura inmanente del sistema, *por una parte*, y una 'biografía' que sigue siendo en el fondo accesoria y externa *por otra*. [...] / He tratado de analizar los presupuestos de este gesto y de emprender unos análisis en torno a los bordes, los límites, los encuadres y las marginalizaciones de todo tipo en los que se apoyan estas disociaciones. Las cuestiones de la firma y del nombre propio me parecen en efecto propicias para esa reelaboración". Jacques Derrida, "Y a-t-il une langue philosophique", en *Psyché. Inventions de l'autre*, *op. cit.*, p. 233.

[75] Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre,* París, Galilée, 1984, p. 45. *Cfr.*, asimismo, para estas cuestiones, la mesa redonda en torno a la autobiografía –centrada en una primera versión de este texto de Derrida– en *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, dirs. Claude Lévesque y Christie V. McDonald, *op. cit.*, pp. 59-121.

> vida, el rasgo que relaciona lógica con gráfica debe trabajar asimismo entre lo biológico y lo biográfico, lo tanatológico y lo tanatográfico. Sabemos que todo esto está sometido hoy a una reevaluación, todo esto, es decir, lo biográfico y el *autos* de lo autobiográfico.
>
> La biografía de un "filósofo" ya no la consideramos como un corpus de accidentes empíricos que dejan un nombre y una firma fuera de un sistema el cual, por su parte, estaría brindado a una lectura filosófica inmanente, la única considerada filosóficamente legítima: toda una incomprensión académica de la exigencia textual que se regula según los límites más tradicionales de lo escrito, […] una nueva problemática de lo biográfico en general, de la biografía de los filósofos en particular, ha de movilizar otros recursos y, como poco, un nuevo análisis del nombre propio y de la firma.[76]

Pero este nuevo análisis ya no lo estudiaremos aquí. Sin embargo, con la cuestión del nombre propio y de la firma volvemos de alguna manera al lugar de donde partimos puesto que tanto el uno como la otra están indisolublemente relacionados –Derrida insiste en ello con frecuencia– con la espectralidad: ambos llevan consigo la muerte de su portador a la vez que indican la supervivencia testamentaria de su nombre... *Derrida qui genuit Heidegger qui genuit Nietzsche*...: "Tampoco para mí mismo ha llegado aún el tiempo, algunos nacen póstumamente",[77] asegura este último.

[76] Jacques Derrida, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, *op. cit.*, pp. 39-40.

[77] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, "Por qué escribo tan buenos libros", § 1, *op. cit.*, p. 55.

Bibliografía

Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993.
____, *Sur parole. Instantanés philosophiques*, París, Éd. de l'Aube, 1999.
____, *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*, París, Galilée, 1994.
____, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972.
____, "Entretiens du 1er juillet et du 22 novembre 1999", en Dominique Janicaud (éd.), *Heidegger en France. II: Entretiens*, París, Albin Michel, 2001.
____, *Positions*, París, Minuit, 1972.
____, "Del materialismo no dialéctico" (Entrevista con Kadhim Jihad), en *Culturas*, núm. 69, 3 de agosto de 1986.
____, "Heidegger, L'enfer des philosophes", en *Points de suspension. Entretiens*, París, Galilée, 1992.
____, *L'Écriture et la différence*, París, Seuil, 1967.
____, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978.
____, "Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger). Dos preguntas", trad. G. Aranzueque, (ed.) Antonio Gómez Ramos, *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Cuaderno Gris, Universidad Autónoma de Madrid, época III, núm. 3, 1998.
____, "Nietzsche and the Machine", en *Negotiations. Interventions and Interviews, 1971-2001*, (ed.) trad. e introd. E. Rottenberg, Stanford University Press, 2002.
____, *De la Grammatologie*, París, Minuit, 1967.
____, "La main de Heidegger (*Geschlecht* II)", en *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Galilée, 1987.
____, *De l'esprit. Heidegger et la* question, París, Galilée, 1987.
____, "La question du style" (Discussion), en Collectif, *Nietzsche aujourd'hui*, t. 1 ("Intensités"), París, Union Générale d'Éditions, 1973.
____, *Séminaire La bête et le souverain*, vol. I (2001-2002), París, Galilée, 2008.
____, La vie la mort. Séminaire (1975-1976), París, Seuil, 2019.
____, *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre,* París, Galilée, 1984.

____, *De l'esprit, Apories. Mourir - s'attendre "aux limites de la vérité"*, París, Galilée, 1996.
____, *L'animal que donc je suis*, París, Galilée, 2006.
FARRELL KRELL, David, "Heidegger/ Nietzsche", en Michel Haar (dir.), *Martin Heidegger*, París, L'Herne, 1983.
HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. A. Ciria, Madrid, Alianza, 2007.
____, *Holzwege* (1935-1946), *Gesamtausgabe* (GA), Band 5, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1977. (Versión castellana: *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2010.)
____, "Wer ist Nietzsches Zaratustra?" (1953) en *Vorträge und Aufsätze* GA 7, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2000. (Versión castellana: *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994).
____, *Was Heisst Denken?* (1952), GA 8, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 2002. (Versión castellana: *¿Qué significa pensar?*, trad. R. Gabás, Madrid, Editorial Trotta, 2005).
____, *Nietzsche* (1961), GA 6.1 (1936-1939) y GA 6.2 (1939-1946), Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1996 y 1997. (Versión castellana: *Nietzsche*, tt. I y II, J. trad. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000).
LÉVESQUE Claude y McDonald V. Christie (dirs.), *L'oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débats avec Jacques Derrida*, Montréal, vlb éditeur, 1982.
NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 10ª, 1981.
____, *El gay saber*, trad. L. Jiménez Moreno, Madrid, Espasa-Calpe, 1986.
____, *Ecce Homo*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1985, 9ª edición.

La apropiación del ser*

Luce Irigaray

Para Heidegger, el logos es aquello que reúne *–legein–* la totalidad de los entes con el fin de preservarla/los del debilitamiento y del olvido. Se supone que el logos garantiza la memoria, así como un poner a disposición, del conjunto de los entes acoplándolos en un todo en el cual se supone que su co-pertenencia está fiel y armoniosamente garantizada.

Heidegger se pregunta poco acerca del principio o de la intención que a la vez requiere y estructura semejante totalidad. Ciertamente, cuestiona la evolución histórica de esa totalidad que, según él, se aleja progresivamente de su intención primera y acarrea lo que él denuncia como un olvido del ser. Este olvido sería el resultado de un alejamiento de la *physis* que el logos habría tenido como meta acompañar cuando no garantizar.

Pero el logos se elabora según unas reglas que tornan imposible que acompañe a la *physis*. En efecto, el logos, en cuanto que es metafísico, pretende decir el ente en su totalidad "articulando lo que pasa con el ser del ente"[1]. Pero, entonces, la operación del logos consiste en fundar el ente en una presencia tributaria de la representación y la denominación. Mediante estos procedimientos, el logos parte de aquello que ya era presente para exponerlo y fundarlo en aquello que en verdad sería. Una operación semejante sus-

* Traducción del francés, Cristina de Peretti.

1 "La fin de la philosophie et le tournant", en *Questions IV*, p. 113.

trae al ente de una presencia más inmediata y autónoma, una presencia viva, para fijarlo y en cierto modo inmortalizarlo en una presencia que privilegia lo visible y la representación. Lo que se daba por sí mismo como presencia que emana de una vida singular se ha convertido en una presencia cortada de su propia venida a la presencia, cuyo aparecer en adelante procede de una fabricación. Cortado –Heidegger quizá dijese "recolectado"– de su enraizamiento y su crecimiento originarios, el ente queda así privado de la savia que contribuía a su desarrollo, su floración, su presencia. Y no es casualidad que Heidegger ponga casi siempre como ejemplos del ser del ente "objetos" inanimados o fabricados en lugar de seres vivos. Ni que considere una "cosa" –por ejemplo, un cántaro– como guardián del ser antes que un árbol, un niño o un pensador. Aquello a lo que atribuye la guarda del ser ya es el producto de una elaboración humana –tanto en lo que concierne al ente como al vínculo o al ensamblaje entre los entes.

De semejante concepción del ser, la vida, como aquello que corresponde al ser de cada ente en su singularidad y la especificidad de su vínculo con los otros entes, ya está ausente. Además, no se piensa verdaderamente la relación entre la vida misma y su transformación en una representación subsistente. Tampoco se cuestiona la manera en la que se opera esa transformación: quién la efectúa, cómo interfieren el agente de dicha transformación y la presunta verdad de lo que es con fundamento.

Hasta qué punto la presencia supuestamente con fundamento y la presencia del ser vivo corresponden la una a la otra no parece plantear problema alguno salvo, quizás, en el caso de una forzosa neutralización generalizada que borra las propiedades del ser vivo y lo fija en una suerte de verdad intemporal.

¿Qué pasa entonces con el ser? ¿Acaso no consagra como verdad la suspensión de todo devenir –por consiguiente, la *physis* misma? ¿Acaso no detiene el moverse del ser vivo hacia su plenitud y su relación con los demás seres vivos en una escenografía presuntamente ideal cuya movilidad,

cuyo movimiento, cuya articulación con los demás estarían regidos desde el exterior por algún demiurgo desconocido y supuestamente poseedor de la verdad del ser, así como de cada cual y de la totalidad?

La tarea que permanece en reserva para el pensamiento

Heidegger, como filósofo capaz de cuestionarse a sí mismo, se pregunta cuál es hoy en día "la tarea que todavía permanece en reserva para el pensamiento"[2] –una tarea que pueda exceder "el final de la filosofía [...] como el triunfo del equipamiento de un mundo en cuanto que está sometido a las órdenes de una ciencia tecnificada y del orden social que corresponde a ese mundo".[3] ¿Cuál es la tarea que permanece en reserva, una tarea que permita a "la civilización mundial" superar un día

> la configuración cuya marca técnica, científica e industrial lleva consigo como la única medida de una estancia del hombre en el mundo [...] a partir de la disponibilidad de los hombres para una destinación para la cual en todo momento una llamada, sea o no sea oída, no deja de venir hasta nosotros, los hombres, en el corazón de un compartir todavía no determinado?[4]

En otras palabras, ¿cuál es hoy en día "el asunto propio" del pensamiento, el asunto que el pensamiento, y solo él, puede y debe considerar en nuestra época? "En su determinación histórica", ese asunto "es la subjetividad"[5] –una forma de concebir la subjetividad que vuelva a poner en tela de juicio la concepción tradicional del ser y del ente. Puesto que la manera de considerar el ser y la relación entre ser y ente ha conducido a la civilización occidental al punto en el que se encuentra a partir de ahí, ¿cómo podemos, admi-

2 "La fin de la philosophie et le tournant", en *Questions IV,* p. 118.
3 *Op. cit.*, pp. 117-118.
4 *Op. cit.*, p. 120.
5 *Op. cit.*, p. 122.

tiendo que esta civilización no vaya irremediablemente a su próxima destrucción, influir todavía en su funcionamiento de modo que suspendamos su mecanismo? ¿Cómo, si no es cuestionando el *hypokeimenon* que lo ha permitido y producido sin preocuparse suficientemente por la naturaleza y por los efectos de semejante fundación? ¿Quién, en efecto, se ha preguntado lo suficiente acerca de la naturaleza de la subjetividad que pretende enunciar la verdad? Y, si bien el cuestionamiento de la filosofía, sobre todo la de Heidegger, se ha focalizado en la verdad misma, bien poco se ha preguntado acerca de la verdad de quien la produce. La verdad, en particular aquella que concierne al ser, se produciría en cierto modo por sí misma sin un sujeto que la produzca.

Quizá se pueda entender, en semejante forma de concebir la verdad, una persistencia de su relación originaria con el mundo natural y con la *physis*. La verdad, como aquello que pasa con el ser, se desplegaría por sí misma, como una flor. De hecho, no ocurre así. Y el aparecer de aquello que consideramos como verdad depende, cada vez más, de una fabricación de su producción mediante un dispositivo, en particular subjetivo, que sustenta y determina ese aparecer. Aquello que hay que preguntarse es, por consiguiente, qué pasa con ese dispositivo, que no está solamente fuera de nosotros y a disposición nuestra –como ocurre con el *Gestell* en el origen de la esencia de la técnica que gobierna en adelante nuestro mundo–, sino que es un dispositivo interno a nosotros mismos que determina, irremediablemente y a espaldas nuestras, nuestra manera de ser y de pensar.

El desconocimiento de ese dispositivo ha hecho que la obra del *hypokeimenon*, al producir el mundo como totalidad de los entes, se haya convertido en aquello que encierra al sujeto en un laberinto del cual ya no puede salir y cuya auto-destrucción espera como posibilidad para recuperar cierta libertad. Al producirse fuera de él en sus obras en lugar de producirse primero él mismo, el hombre ha alienado su propio devenir y el del mundo, un mundo del cual espera en adelante el desmoronamiento sin darse cuenta de que se trata, entonces, de su propio aniquilamiento.

¿Reunir o reunirse?

¿Cómo salir de ese círculo infernal? ¿Cómo recuperar la libertad de lo abierto –la *Lichtung*– que Heidegger presenta como la condición inicial de todo ser y de todo pensamiento? Cómo, si no es mediante una vuelta a la subjetividad misma para preguntar por su defecto de constitución. En efecto, aquella ha ido sustituyendo poco a poco la venida a la presencia del ser vivo – no solamente en el conjunto del mundo sino en el sujeto mismo. ¿Semejante subjetividad ha sido algo distinto de un instrumento para emerger de una falta de diferenciación con la vida misma, empezando por la de la madre, por el sometimiento del ser vivo al quehacer del hombre? Pero ¿qué ocurre con ese instrumento? ¿Y cuál ha sido el resultado para la existencia misma de esa subjetividad que en adelante se agota, se extingue, canalizada en sus propias producciones? ¿Cómo puede liberarse todavía del hilo que corresponde a la reunión y al acoplamiento de los entes en un todo del que aquella es a la vez el agente y el paciente? Cómo, si no es intentando una vuelta a esta. Esforzándose por reunirse ella misma en lugar de dedicarse a, y de confundirse con, la reunión de los entes en un mundo que aquella se apropia de ese modo. Poniendo en cuestión su propio ser antes de dictaminar acerca del ser de los demás entes. Tratando de habitarse ella misma antes incluso de habitar el mundo o para poder habitarlo de manera apropiada. Liberándose de un tradicional presunto ser-en-el-mundo con su casa de lenguaje para descubrir lo que ella era en cuanto el origen de aquellos y cómo podría volver a fundarlos a manera de lograr apertura y libertad para sí misma y para cualquier otro ente, en particular vivo.

¿Acaso el encierro/encierre de los entes en un todo no es un paliativo a la falta de reunión de la subjetividad misma? ¿Cómo salir de ese círculo vicioso? ¿De esa proyección y resolución fuera de sí de lo que debería ser un momento clave de la constitución del sí? Interpretar la razón de semejante error es un primer paso para preservarse, para liberarse de ello. Quizás el privilegio de la vista como medio para entrar

en relación con el ente sea una de sus causas. La vista totaliza lo que percibe en un conjunto que desconoce lo invisible del ser de cada ente y de su vínculo con los demás entes. La vista organiza y fija. No da cuenta de la vida –de su origen, de su crecimiento, de su presencia en el presente, de su vínculo o su participación con los otros entes. La vista percibe y refleja lo que ya es, pero no da ni participa de verdad de la vida que engendra al ser. Es ajena a la sangre y al afecto. Identifica al ente cortándolo y cortándose de aquello que da el ser y la presencia al ser vivo.

La vista recolecta y reúne –como el logos. Pese a ser un órgano sensorial, la vista como tal es indiferente a lo sensible– salvo, a veces, cuando participa de otro afecto que la articula con la carne. En sí misma, la vista es en cierto modo meta-física. Ahora bien, gracias a la vista, incluida su propia imagen en el espejo, el hombre ha tratado de emanciparse de la inmersión en la vida, en la carne. Pero ha caído así en la trampa de un exilio de sí mismo, un éxtasis de sí como ser vivo, del cual le cuesta liberarse, dado que se ha vuelto exangüe, sin aliento.

Al emerger, mediante la vista, de lo indiferenciado, el sujeto todavía no se constituye como singularidad viva –como mucho es una cosa entre las cosas, diría Merleau-Pony, o un ente entre los entes, incluso una imagen entre otras imágenes. Lo cual representa otra inmersión en lo que él no es, pero no un proceso de individuación de lo que es o de quien es. No es la vista la que contribuye a esa individuación, a pesar de lo que piensan algunos teóricos y nuestra cultura en general sino, antes bien, el tocar. Al recogerse en sí gracias al tocar, retocarse, de los bordes de su cuerpo, el sujeto puede diferenciarse del conjunto que forma con el otro, en particular la madre, y diferenciarse del conjunto del mundo, al tiempo que permanece vivo. Puede percibir lo que pasa consigo mismo sin cortarse de los demás seres vivos. Porque el tocar, si bien actúa como mediación entre uno mismo y uno mismo, también puede realizar la mediación entre uno mismo y el otro, entre uno mismo y el mundo.

La capacidad de realizar una mediación propia del tocar puede expresarse gracias a la voz media –y no es casualidad si la relación con el/nuestro ser entendido como totalidad se expresaba con la voz media o el medio-pasivo en determinadas lenguas o dialectos, especialmente en la Grecia antigua. El olvido del ser, del que habla Heidegger, es en gran parte el resultado de la desaparición de esa voz media. Así, si bien el aspecto –el *eidos*–, que privilegia Platón y el conjunto de nuestra tradición, designaba originalmente lo "que expone el ser mismo del ente", lo que corresponde al "aspecto según el cual el ente se muestra como tal",[6] este se ha convertido posteriormente en "la idea", es decir en una extrapolación de todo aparecer del ente mismo y por sí mismo.

El ente ya no se muestra: ya no aparece gracias a un proceso de auto-producción. El ente se ha mostrado, incluso demostrado, mediante una operación que decide acerca de su aparecer –el logos o el sujeto decide acerca de la verdad del aparecer del ente, árbitro del ser del ente independientemente de su auto-producción como tal en cuanto ser vivo. El medio-pasivo, que permitía expresar el aparecer del ente sin someterlo a lo arbitrario de una decisión o de una fabricación, ha sido suplantado por el activo, por un lado, y el pasivo, por el otro lado. De ahí la escisión entre el sujeto y el objeto, tratando en vano el sujeto de tocarse-retocarse, de auto-afectarse, a través del objeto o del mundo –como, por ejemplo, en Merleau-Ponty, pero también en Jacques Derrida y Michel Henry.

Aparte del privilegio de lo visible, la alternativa entre el activo y el pasivo impide a un sujeto articular, en lo que le concierne, ser y pensar. En efecto, esa articulación requiere la existencia de un medio-pasivo –de un yo me pienso y yo me soy, yo me pienso siendo lo que soy o quien soy. Esta operación no puede ser simplemente mental, tributaria de lo visible y de la representación, requiere un proceso de autoafección en el que es decisiva la intervención del tocar. En su defecto, yo no soy "pensado" ni "siendo" sino por lo

[6] *Cfr.*, *Questions IV*, p. 130.

que o por el que no soy yo mismo. De ahí la imposibilidad de descubrir lo que pasa con la auto-afección y la hetero-afección. Estas no son posibles sino mediante una retirada de lo visible, una retirada en los límites del cuerpo propio que, mediante la auto- y la hetero-afección, abre o reabre el espacio en el que el ente puede aparecer y presentarse como lo que es en cuanto ser vivo.

La entrada en la presencia del ser vivo

De hecho, la entrada en la presencia del ser vivo capaz de auto-afección abre el claro –*Lichtung*– para su aparecer, su crecimiento y la posibilidad de su relación con otros seres vivos. Mediante su auto-afección, el ser vivo hace posible su aparecer como verdad de lo que él es –una verdad que supone la retirada en un invisible a partir del cual aquella se produce como presencia presente y no como desvelamiento de una presencia ideal y permanente. Semejante verdad no corresponde a un ser vivo, como mucho a un producto fabricado.

Una verdad correspondiente a la vida existió sin duda al comienzo de la cultura griega cuando la filosofía, gracias al logos, se esforzaba por decir el aparecer del ser vivo que se mostraba por sí mismo y en virtud de su propio crecimiento. Pero esa verdad no ha sido pensada como tal por un sujeto emergiendo a su vez de un crecimiento natural propio. Lo cual hubiese permitido considerar lo que pasa con el encuentro entre dos seres vivos y no apropiarse del ente según una verdad ideal ajena tanto al sujeto como al mundo en cuanto seres vivos.

A partir de ahí, el ser del ente ya no dependería de un "es", exigiendo que sea sustraído a su crecimiento natural para ser depositado ante un sujeto parlante con vistas a su representación y a su enunciación. Antes bien correspondería al ser de cada uno que se expone al otro para recibirse de él y gracias a una conjunción en un ser común, a una copertenencia recíproca en un ser en el que se originan el uno y el otro.

En cuanto ser vivo, cada ente corresponde a un todo. Plegar los entes a otra totalidad, sin respetar el todo que cada uno constituye por sí mismo, viene a ser lo mismo que sustraerlos a su ser propio y someterlos a unas interrelaciones ajenas a ese ser. Antes de unirlos, es importante permitir que los entes se unan-reúnan ellos mismos. Eso es lo que la auto-afección puede realizar para un sujeto humano, así como para el respeto de la vida, del mundo y del entorno de cualquier otro ser vivo, vegetal o animal. Sin embargo, nuestra tradición ha separado reunir y estar reunido(s) pasando por alto la etapa del reunirse como constituyente de la individuación de todo ser vivo.

Como apunta el mismo Heidegger, "tenemos que reconocer que la *alétheia* en el sentido de no-retirada de la presencia ha sido experimentada exclusivamente, desde el comienzo, como exactitud de la representación y pertinencia de la enunciación"[7] y "que se manifiesta desde el principio bajo el aspecto de la *homoiōsis* y de la adecuación".[8] "¿De dónde procede [se pregunta, entonces, Heidegger, que] la *alétheia*, la no-retirada, aparezca únicamente como pertinencia de la enunciación y como aptitud del habla para imponer su ley?"[9] "¿Qué cabe entender con eso", prosigue, "si no que la presencia como tal y, todavía más, lo abierto que la hace posible, permanece fuera de la vista".[10] ¿No sucede eso porque "retirarse, permanecer retirado, en una palabra, la *lethé*, pertenece a la *alétheia*"?[11] Entonces, "la *Lichtung*, lo abierto en su claro, no sería únicamente la apertura de un mundo de la presencia sino el claro de la retirada de la presencia, la de una salvaguarda a su vez en un segundo plano".[12] Y Heidegger prosigue: "Pero ¿dónde y cómo se da el claro? [*gibt es die Lichtung?*]". "¿Qué hemos de entender con ese se da [*es gibt*]?".[13]

7 *Questions IV*, p. 135.
8 *Op. cit.*, p. 136.
9 *Idem*.
10 *Idem*.
11 *Idem*.
12 *Op. cit.*, p. 137.
13 *Op. cit.*, p. 139.

Sin ignorar todo el escepticismo y la ironía que eso puede suscitar por parte de aquellos que no se arriesgan al "abandono del pensamiento vigente", voy a aventurarme a proponer una interpretación del cuestionamiento de Heidegger. ¿La alternancia entre la apertura y la retirada en lo que concierne al claro –la *Lichtung*– acaso no tendría relación con un espacio exterior e interior del sujeto, es decir con una salida fuera de sí y una retirada en sí misma de la subjetividad? ¿Cómo no pensar, al respecto, en la alternancia entre auto-afección y hetero-afección, gestos o procedimientos mediante los cuales el sujeto se delimita y se percibe él mismo sobre todo como carne, mediante su retirada al interior del re-tocar de los bordes de su cuerpo, o se abre al otro, se une al otro, como lo quiere su pertenencia relacional, con vistas a su efectuación, a su desarrollo y a su plenitud?

La auto-afección, que el retocar de las dos partes del cuerpo, a la vez las mismas y diferentes –como las palmas de las manos, los labios, los párpados, pero asimismo las plantas de los pies–, hace posible, abre un espacio y delimita un lugar propio donde estar, pero también produce lo elemental de una carne propia, su materialidad todavía diáfana –por utilizar, para el tocar, esa palabra reservada normalmente para la vista. Eso diáfano, lo mismo que ocurre con la luz y con el color para la visión,[14] necesita el deseo y el encuentro con otra carne para animarse, vivirse. El tocar, como re-tocar de uno por uno mismo, efectúa por consiguiente no solo una mediación entre uno mismo y uno mismo, sino que, en la medida en que el tocar no requiere mediación exterior a él, se produce o se revela en cuanto carne. Lo cual puede aparecer no solo como apertura de un claro sino también como el "se da" que este comporta –un "se da" que no es en modo alguno abstracto o neutro sino el sustrato material de una carne propia. Esta está en el interior de los bordes del cuerpo, pero sale asimismo de esa morada propia en busca de otra carne y de su unión y engendramiento con esta.

[14] *Cfr.*, Aristóteles, *Del alma*.

La diferencia, debida sobre todo a su sexuación, entre dos carnes de la misma especie –dos carnes que constituyen en cierto modo un par para el que el griego utilizaba la voz media, lo mismo que para las manos o los labios, por ejemplo–, es la que, en adelante, abre el espacio, o el claro, exterior a cada una en donde estas pueden encontrarse.

La sexuación como *Gestell* natural inherente a la subjetividad

Si bien la esencia del *Gestell*, del que habla a propósito de la esencia de la técnica, consiste en "reunir en él todas las posibilidades del ultimátum",[15] Heidegger no cuestiona suficientemente lo que pasa con el logos mismo como *Gestell* que pone "a disposición [*bestellen*] la totalidad del ente reducido a ser un fondo disponible *[bestand*]", y eso en "el olvido de la verdad de su propia esencia".[16] La esencia del *Gestell* consiste en desplegar "su esencia como el peligro", un peligro que "permanece velado y disimulado".[17] Y si bien "la esencia del hombre hoy en día está asignada [*bestellt*] a echar una mano a la esencia de la técnica", lo está desde hace tiempo en lo que concierne a la esencia del logos so pretexto de garantizar así su destino en cuanto animal dotado de lenguaje, y ser, por eso mismo, capaz de garantizar el ser del conjunto de los entes.

Heidegger olvida ese *Gestell* que es originariamente nuestro cuerpo vivo, un *Gestell* que nuestra sexuación nos permite ensamblar y asumir como un todo, en particular gracias a la auto- afección y la hetero-afección. Ese todo es, al menos en potencia, a la vez fiel a la singularidad de cada uno y a su ponerse en relación con el otro, los otros, y con el mundo. Por su pertenencia natural, el ser humano está a la vez destinado a ser lo que es y a unirse y aunarse con el otro y el mundo.

[15] "La fin de la philosophie et le tournant", en *Question IV*, p. 142.
[16] *Idem*.
[17] *Idem*.

Si bien semejante destino es otorgado por la naturaleza, ha de ser asumido por el sujeto –hemos de destinarnos a ser lo que y quienes somos con lo que y con quien puede destinarse a ser gracias a nosotros y con nosotros. Y si bien un *Gestell* exterior a nosotros –como aquel que corresponde a la esencia de la técnica, pero también y sobre todo el del logos– representa un peligro para la plena realización del ser que somos, la sexuación, en cuanto *Gestell* otorgado por la naturaleza misma, también puede comportar un peligro: el de que nos atengamos a la simple naturalidad sin encarnar nuestro destino humano. El *Gestell* que une al ente o a los entes –tanto si es una creación fuera de nosotros como si es un dispositivo que nos es inherente– representa un peligro que concierne a nuestro ser: el peligro de que nos atengamos a o de que volvamos a caer en un mero destino natural, o el peligro de un exilio fuera de nosotros mediante una fabricación cultural. El ser del hombre vacila entre estos dos peligros que nuestra tradición todavía no ha logrado superar.

Queda un impensado relativo a la articulación entre un ser natural y un ser cultural, al acoplamiento entre esas dos modalidades del ser humano. En ese impensado es donde un camino ha de abrirse paso en adelante. Lo cual se podría enunciar del siguiente modo: a través de un impensado es como "el hombre ha de volver a encontrar su camino",[18] lo cual le resulta posible recurriendo a un *Gestell* más apropiado a su propio ser. Para liberarse del ascendiente de la esencia de la técnica, el hombre ha de ser capaz de pensar la razón de su ciego sometimiento a esta. Un regreso a su pertenencia natural es lo que puede aportarle una perspectiva con vistas a semejante pensamiento.

¿Acaso no es el hecho de no cultivar lo suficiente el ser al que está destinado por naturaleza lo que ha llevado al ser humano a canalizarse en unos modelos culturales inapropiados? ¿Acaso nuestro ser natural no se ha proyectado fuera de sí y encarnado en lo que no era verdaderamente, a falta de haberlo cultivado para lo que estaba destinado a ser? Y

[18] *Op. cit.*, p. 145.

cuando Heidegger dice que "el ser se destina él mismo",[19] se le podría preguntar: ¿qué claro le otorga al humano con vistas al despliegue de su destino en cuanto ser natural? Así pues, ¿acaso el ser sexuado, al cual el humano está destinado por naturaleza, no carece, en la economía de su pensamiento y de su decir, de un "claro" para su despliegue? ¿Acaso ese ser no es, a partir de entonces, ignorado, no dicho e impedido de "destinarse", sobre todo en lo que eso exige de conjunción con un ser diferente? Y, si bien "a la esencia del ser [...] pertenece la esencia del hombre, en la medida en que la esencia del ser requiere al hombre en su esencia para seguir siendo *salvaguardada* en cuanto ser [...] en medio del ente",[20] ¿acaso esa relación no está pervertida si la esencia del hombre no corresponde a su verdad, sobre todo a la de ser sexuado en cuanto ser vivo? ¿Cómo, en ese caso, podría el hombre cuestionar la esencia de la técnica con vistas a realizar plenamente su propio ser? ¿No es acaso, en primer lugar, a partir de un regreso a su ser natural como puede preguntar por la manera en la que hasta ahora se ha encarnado en la Historia con vistas a descubrir un camino que le otorgue un despliegue más apropiado de su ser –y, por consiguiente, una forma más apropiada de dictaminar en lo que concierne a cualquier verdad? La relación, en particular de deseo, hacia y con el otro diferente de nosotros por naturaleza es quizá lo que abre un camino para el despliegue de nuestro ser capaz de suministrar a nuestra naturaleza una cultura apropiada a nuestra humanidad.

La Espera del otro

Heidegger sugiere que la esencia del hombre podría consistir "en ser aquel que espera, aquel que espera la esencia del ser conservándolo mediante el pensamiento".[21] ¿Acaso semejante concepción del ser no es demasiado parcial y mental?

[19] *Op. cit.*, p. 143.
[20] *Op. cit.*, p. 144.
[21] *Op. cit.*, p. 147.

¿Acaso la esencia del hombre no podría consistir en ser el que espera al otro conservándolo mediante el deseo –una vez admitido que el deseo corresponde a una intuición a la vez sensible y trascendental que busca en el otro una vía hacia lo asboluto, la cual no se puede abrir sin la ayuda del pensamiento? ¿Acaso el hombre no sería el "pastor del ser"[22] gracias a su deseo, no solamente gracias al pensamiento sino a una dialéctica entre deseo y pensamiento en la que la consideración del otro como otro, de la diferencia entre uno mismo y el otro, requiere una intervención constante, un trabajo constante, de lo negativo? Eso negativo no equivale evidentemente a una connotación del sentimiento, del afecto, de la sensación, sino a aquello que, paso a paso, determina lo que pasa con el ser.

Salvar [*Retten*] al ser humano del peligro al que se ha expuesto debido al ciego sometimiento a la esencia de la técnica, a partir de entonces, viene a ser lo mismo que "exonerarlo, librarlo, liberarlo" de lo que él no es, en una suerte de ontología negativa, para llevarlo a volverse hacia el ser que sí es y a "ponerlo a resguardo, guarecerlo"[23] no solo en su espíritu, y gracias al lenguaje, sino en su carne, incluido como una perceptible si bien indecible y misteriosa llamada a ser.

Así debería ser al menos si un lenguaje y una lógica producidos por el solo sujeto masculino no velasen su origen con un discurso, un mundo, una verdad presuntamente asexuados. Lo cual corresponde a una apropiación del ser por el hombre que se disfraza con la tapadera de lo neutro. Una sexuación en masculino no reconocida, no percibida o denegada funciona como un *Gestell* que persigue con el olvido la verdad del ser humano, e incluso la del ser del mundo y de las cosas.

No parece correcto afirmar, con Heidegger, que "al modo en el que el ser mismo se destina no lo precede nada eficaz como ser ni le sigue ningún efecto como ser".[24] Es

22 *Idem.*
23 *Op. cit.*, p. 148.
24 *Op. cit.*, p. 149.

una forma de pasar por alto u olvidar el hecho de que, en toda producción cultural, nuestro ser natural interviene y se expresa a partir de una retirada que se tiene demasiado poco en cuenta, lo mismo que el hecho de que la cultura, a su vez, tiene un impacto en nuestro ser natural. Ahora bien, ese ser natural, cual *Gestell* que modela e informa a la subjetividad, no es neutro sino sexuado. Poner la cultura y la verdad en neutro viene a ser lo mismo que sustituir el *Gestell* natural que representa la sexuación de un ser vivo por un *Gestell* fabricado que nos desvía de la tarea de salvaguardar y encarnar nuestro ser propio, dejando que este se extravíe, se agote y se olvide en unos esfuerzos y producciones que no son las suyas propias.

En el peligro en el que nos encontramos hoy en día, "el relámpago", del que habla Heidegger como modo del resurgir de la verdad del ser, bien podría surgir tanto de la revelación del peligro que amenaza al ser humano mismo como del despertar del deseo de otro como llamada a un regreso a su ser para cada cual, gracias a la aspiración de compartir con el otro en la trascendencia de una diferencia asumida y labrada –que actúa como asunción de un origen natural con vistas a una plena realización de lo humano.

A partir de ahí, el relámpago no provendría, como piensa Heidegger, de una "mirada en lo que es"[25] porque "en la mirada y como mirada, la esencia entra en su propio brillo" y "a través de su brillo, la mirada resguarda en un segundo plano aquello que resguarda sin mirarlo".[26] Antes bien, ese relámpago lo provocaría el encuentro entre dos seres humanos diferentes como despertar o nuevo despertar de un brote de energía que no solo tiene que ver con la mirada sino con la vida misma y con su querer, en particular crecer. La percepción de esa vida en sí misma y de su llamada a una unión con una vida diferente corresponde a un advenir de sí a sí mismo. El relámpago del deseo ilumina el lugar de la intimidad de sí consigo mismo, el de la carne percibida y resguardada

[25] *Op. cit.,* p. 151.
[26] *Op. cit.*, p. 150.

por la auto-afección, haciendo así posible su apertura a la hetero-afección sin pérdida de sí. El *Gestell* o dispositivo que la sexuación representa funciona, por consiguiente, como desvelamiento de un ser propio en cuanto ser relacional.

El despertar del deseo es un aviso del ser para su salvaguarda y su despliegue sin necesidad de recurrir a unos ideales suprasensibles para su protección mediante una suspensión de su encarnación. Ese relámpago corresponde a una percepción táctil de la intimidad del ser como un foco desde el que, en cuanto humano, puede desplegarse, en particular por medio de su compartir. Artistóteles, en su tratado *Del alma*, quizá diría que ese foco no deja de tener relación con el corazón.[27]

El relámpago del despertar del deseo podría significar el advenimiento de un posible giro en la esencia del ser mismo en su relación con ese *Gestell* que es la sexuación. El relámpago que señala el despertar o el nuevo despertar del deseo corresponde al lugar en el que el ser se revela como una llamada al otro que es también una llamada a sí mismo –provocación para una salida de sí y un regreso a y en sí para que el acoplamiento del ser en la diferencia se pueda producir. El ser del hombre no se despliega a partir de una única esencia como ocurre con un árbol.[28] Necesita imbricarse con un ser diferente para revelarse y desplegarse. Mas no por eso puede depender únicamente de ese otro para ser; debe también ser por sí mismo, incluido para que la conjunción pueda tener lugar. La sexuación no es un *Gestell* que supone un simple poner a disposición, sino que requiere un para-el-otro que solamente se puede encarnar a condición de que se preserve el para-sí. El *Gestell* que es la sexuación provoca un compartir de intimidad que reclama que se salvaguarden dos auto-afecciones, sin olvidar ni una ni otra o un sometimiento de una por otra, so pena de poner trabas a la guarda del ser por el deseo –un ser siempre a la espera de su revelación, de su acontecer y de su efectuación gracias a la trascendencia de una diferencia insuperable con respecto al otro al que aspiramos.

[27] *Del alma*, XII.

[28] *Cfr.*, Luce Irigaray, *To Be Born*, Palgrave, 2017.

El privilegio de la mirada, cualesquiera que sean sus modalidades, en la obra de Heidegger, y de una forma más general, en la tradición metafísica occidental, hace que esta no pueda ser sino una onto-teología. En efecto, semejante ontología abandona a lo divino lo que pasa con el afecto, con el *pathos*, con el tocar, a los que casi siempre se nos invita a hacer depender de unos valores suprasensibles. En ese más allá, espacial o temporal, es en el que nuestra auto-afección y nuestra hetero-afección podrían finalmente vivirse –aunque de una manera no física. La teología nos hace saber incluso que el habla sería el patrimonio de Dios mismo, con el cual podría advenir un diálogo entre un "yo" y un "tú". A menos que esos intercambios entre "yo" y "tú" estén reservados a la intimidad natural, que carece de nuevo casi siempre de ser cultivado, de amor carnal y de relaciones dentro de la familia.

La auto-predicación o auto-afección del ser

Según la ontología, en particular heideggeriana, quedaríamos reducidos a un "uno", como mucho a un "se",[29] sustituible a cualquier otro, en el reparto de un mismo ser, de una misma verdad. Estos, supuestamente, nos restituirían a veces, por medio de algún relámpago, una intuición de lo que podría pasar con el ser que les hemos confiado, a menos que nos contentemos con contemplar alguna alusiva presencia suya en las "cosas" a las que nos acercamos, que nos rodean.

Pero ¿acaso el otro que viene a nuestro encuentro no nos desvela, a través del relámpago del deseo, lo que podría pasar con nuestro ser propio? ¿Acaso no nos revela a nosotros mismos como un "fondo disponible" que, con demasiada frecuencia, nos limitamos a gastar sin percibirlo como desvelamiento y posible despliegue de nuestro ser en una alternancia de

[29] Véase, en este mismo volumen, la nota de traducción correspondiente al "*on*" francés en el texto de Jean-Luc Nancy (y Elisabeth Rigal) titulado "Entrevista sobre *Ser y tiempo*". En cuanto al pronombre personal neutro francés "*il*" (cercano del pronombre neutro alemán "*es*"), que sirve para introducir una serie de verbos impersonales, la única posibilidad de traducirlo en español es recurriendo, en determinados casos, al pronombre impersonal "se". [Nota de traducción].

eclosión y de repliegue correspondiente a la auto-afección y la hetero-afección? ¿Acaso el hombre sería el que se dedica a gastar el ser en lugar de garantizar su custodia? Mientras que, en cuanto sujeto singular, en cuanto "yo" determinado, aquel podría hacerse cargo de él, sobre todo cultivando un deseo apropiado y compartido con un "tú".

En ese caso, el sujeto va a la búsqueda de su ser no ya a través de los objetos más o menos apropiados sino a través de otro sujeto. Mas este último no puede equivaler ni a lo que él mismo es ni a uno de sus predicados, so pena de abolir la relación intersubjetiva y el deseo. Lo que el sujeto debe intentar es predicarse él mismo con el fin de presentarse al otro como aquel que es. El deseo entre dos sujetos no puede ser sino un deseo de ser, el cual no puede existir ni durar si no es por la capacidad de cada cual de predicarse él mismo.

El "Se" del "se da ser" se convierte en yo me concedo ser de manera a presentarme a ti como ser, y que cada uno de nosotros pueda remitir al otro en su propia pre-dicación. El ser no se apropia, pero puede darse o volver a darse como un don inapropiable. El ser que me presentas es un don que me concede ser a condición de no apropiármelo –lo cual me sustraería a mi propia predicación.

El ser que nos concedemos de esa manera no tiene nada de impersonal ni de ajeno a un "yo" y a un "tú". Gracias a su auto-predicación, ambos pueden concedérselo el uno al otro como "reunión de su destinación", de una destinación que les es propia, y como "porrección esclarecedora" respetuosa de la noche del misterio que representan, en particular el uno para el otro. El ser que así se concede está a la vez determinado y abierto al devenir sin que pueda ser aprehendido como esto o aquello. Es lo que un "yo" y un "tú" pueden concederse a través de su deseo mutuo sin que pueda pertenecer ni a uno ni a otro. Lo que yo soy no me pertenece y, no obstante, debo conservarlo como mío –de la misma manera que me encargo de conservar como tuyo lo que tú eres pero no te pertenece.

Cada uno es, de este modo, el guardián del ser del otro. El otro es el que puede ayudar a cada uno a permanecer en o a volver (se) a lo que le es propio, algo propio que no se puede

apropiar, sino que debe remitir a su destinación en cuanto que esta no le resulta apropiada.

El ser que corresponde a la entrada en la presencia de cada uno depende de una auto-afección mediante la cual se puede predicar él mismo sin que eso implique poseerse. "*Je me suis*" ["Yo me soy", "yo me sigo", "yo me he..."] proporciona una presencia que no puedo convertir en mi bien propio –lo cual es posible en el "yo es" esto o aquello, tal y como ocurre en una metafísica o dialéctica tradicionales relativas a la presencia.

La voz media, que Heidegger reserva al ser –que "se da", "se retiene", "se contiene", "se zafa", "se sustrae", etc.–, abre quizás una vía para un regreso del sujeto a su ser propio, pero ese regreso queda fijado en un "se", que aparentemente está más a nuestra disposición de lo que lo está su suspensión por unos ideales suprasensibles. Sin embargo, "se da tiempo" o "se da ser" no permite todavía hacerse cargo de la efectuación del ser por cada cual en cuanto un destino que recae sobre uno como algo propio. La indeterminación del "se" o "Se" y su encubrimiento por medio de un neutro, ni subjetivo ni objetivo, pueden incluso favorecer un extravío en una búsqueda sin fin en la que lo que pasa con el ser y con el tiempo se difumina cada vez más.

Ocurre algo distinto si se confía la guarda del ser a cada uno en particular en cuanto ser vivo como la asunción y la encarnación de un ser que le es propio y que corresponde a un sitio, un lugar en el que puede y debe permanecer y posarse-reposar con el fin de poder desplegarse y entrar en relación con otros seres. Lo cual es posible, al menos para un humano, gracias a la asunción del *Gestell* natural que la sexuación representa.

Semejante forma de concebir lo que pasa con el ser es totalmente ajena a la metafísica tradicional puesto que el ser escapa a cualquier *quidditas* y a cualquier lógica que garantice su verdad. Así pues, ya no existe un "todo sujeto" al que sería apropiado este o aquel predicado. El sujeto ya no es un ser que corresponde a un "es" a la búsqueda de su apropiamiento, sino que es aquel que debe hacer que advenga en sí

el ser que le es otorgado conservándolo en el repliegue de una auto-afección –yo me reúno o yo me recojo– y corriendo el riesgo de su despliegue mediante la apertura y el abandono a una hetero-afección compartida con un ser diferente.

Antes de recolectarlo todo, de disponer ante sí y de juntar a los entes para atribuirles el ser que supuestamente les resulta apropiado, es importante recogernos, reunirnos nosotros mismos con el fin de percibir el ser que somos con vistas a preservarlo y desarrollarlo plenamente como propio y ser así capaces de ir a la contra del ser de cada ente en el respeto de su diferencia. Nuestra destinación no es simplemente dar o darnos lo que pasa con el ser sino asumir y presentar el ser que nos es propio gracias a un recogimiento, una autoafección que permite al otro percibir algo de eso a través de nuestra venida a la presencia. En cierto modo no damos nada, ni siquiera a nosotros mismos, pero permitimos al otro experimentar lo que pasa con la guarda del ser por parte de un sujeto antes de cualquier objetivación. Proponemos un compartir o una comunión de/en el ser, que se tornan posibles al retener cada cual lo que le es propio, lo cual no puede ser simplemente el objeto de un don so pena de contrariar la relación intersubjetiva. Esta solo tiene lugar entre un "yo" y un "tú" que se niegan a la objetivación, por indeterminada que sea, en un "se". Una relación semejante –cuando ocurre que adviene– es la única que concierne al ser en cuanto ser, independientemente de todo ente que se distinga de aquel. ¿A menos de convertir la diferencia subjetiva en un ente? Eso sería olvidar que esta no es nada, sino el hacerse cargo de un negativo sin el cual el ser no se puede preservar.

Bibliografía

Aristóteles, *De Anima*.

Heidegger, Martin, "La fin de la philosohie et le tournant", en *Questions IV*, Saint-Amand (Cher), Tel Gallimard, 1996.

Irigaray, Luce, *To Be Born*, Londres, Palgrave McMillan, 2017.

Desandar el camino: entrevista con Arturo Leyte

Pilar Gilardi y Delmiro Rocha

Pilar Gilardi (PG): ¿En qué sentido, si cabe, Heidegger sirve como clave para leer a otros filósofos? ¿Tiene algún carácter excepcional? Es decir, si todos los grandes filósofos ofrecen una clave para pensar, ¿en qué consistiría la especificidad heideggeriana?

Arturo Leyte (AL): Esta pregunta remite al núcleo mismo de lo que podamos entender hoy por "Heidegger": lo excepcional de su lectura de otros filósofos no reside desde luego en que los estudie y haga de ellos un tema, sino en que hace de esa lectura la misma condición de su propio trabajo y, solidariamente, del propio significado de filosofía tal como pueda entenderse en la actualidad. De esa manera, con Heidegger, la "historia de la filosofía" alcanza una posición completamente original: se vuelve el punto de partida de la propia filosofía. Pero todavía habría que especificar algo más: si esa lectura se vuelve una condición tan protagonista –de su propia posición, de la filosofía y de la historia de la filosofía– es porque viene regida por una clara intencionalidad, que se hace evidente en un contra-movimiento: *Heidegger se propone desandar el camino emprendido por Hegel*. Si para Hegel la filosofía anterior fue un tema, pero no la condición expresa ni el objeto exclusivo de su pensamiento, la lectura de toda la filosofía anterior viene marcada para Heidegger

por esa intención: desandar el camino pensado por Hegel, que llevó a la comprensión de la historia como una totalidad sucesiva sujeta a un orden determinado del que nada podía quedar fuera. Contra esa exclusión; si cabe, contra esa totalidad, que presupone un determinado significado del tiempo, se articula la reinterpretación de Heidegger.

Creo que el trabajo de Heidegger cuando se refiere a otros filósofos se resume en ese "desandar", que otros podrían nombrar como "desmontar", pero que prefiero llamar así porque le imprime ese carácter de "camino hacia atrás", fórmula tan importante en la comprensión de su proceder. No se trata solo de desmontar a Hegel –y lo que viene asociado a ese nombre– sino de retroceder respecto a él, es decir, a lo que en Hegel queda planteado como "principio", vinculado a su vez a una idea de filosofía de la historia. Así, desandar el camino emprendido por Hegel significa, por una parte, desmontar cualquier idea de "filosofía de la historia", ligada siempre a la presuposición de una ley y, por otra, revelar lo más obvio: que esa ordenada ley no viene dada, sino que resulta de una imposición y es, en el fondo, una construcción.

El correlato de esa construcción, el contra-movimiento al que me he referido antes, que se encuentra implícito en todo desandar, pasa por elaborar por fin –si acaso por vez primera– una "historia de la filosofía" que no proceda de una "filosofía de la historia" ni obedezca por lo tanto a los presupuestos de totalidad y sucesión, sino que se caracterice por cómo aparece: particular, fragmentaria y discontinuamente. La historia de la filosofía en Heidegger no viene caracterizada por el intento de "encontrar" una sucesión "lógica", sino justamente por desechar expresamente esa sucesión. La historia de la filosofía no puede aparecer como un proceso necesario, sino como un curso expuesto siempre a una eventualidad, incluso a la de su propia desaparición. También es cierto que en ciertas elaboraciones de Heidegger –pienso en este momento en sus lecciones sobre Nietzsche– parece implícita una suerte de necesidad histórica, justo aquella que culminaría en el nihilismo, pero dicha necesidad no procedería de una sucesión, sino de un hecho insólito y único: el plantea-

miento, en Grecia, de la pregunta por el ser, una pregunta que, precisamente por hacer relevante el ser, contribuye a su pérdida. Así entendido, el nihilismo es aquel fenómeno que se cumple ya en el inicio, en Grecia, y no en Hegel y Nietzsche, que simplemente lo harán explícito. Por lo tanto, no es que haya un proceso, sino un fenómeno, al que podemos llamar "nihilismo", que coincide con la "metafísica", es decir, la operación de poner al ser más allá del ser y, de este modo, vaciarlo. Porque lo que resulta claro es que si esa cuestión del ser, tal como la apunta Heidegger, tiene sentido es porque a la misma noción de ser le resulta inherente una accidentalidad que remite a su propio origen: la cuestión del ser ni siquiera tuvo que haberse hecho relevante. Ese "hacerse relevante" es lo que en Heidegger se puede reconocer como "Grecia". De esta manera, "desandar el camino" no es un camino de vuelta sino de reconocimiento.

PG: Si la lectura de otros filósofos es condición de su propia filosofía, ciertamente no hay abandono alguno, o por lo menos no en la forma del olvido. Lo que hay es precisamente un modo peculiar de proceder, que tu llamas *desandar,* y que no implica supresión alguna, sino cierta tensión que consiste en mantener el diálogo bajo la forma de este contramovimiento. En realidad, creo que este modo de proceder se expresa en ese énfasis que, al leer a Heidegger, haces en el "no", como si se tratara de una suerte de "filosofía negativa".

AL: Lo que está implícito en decir que Heidegger hace de la lectura de otros filósofos condición de su propio trabajo, casi como una consecuencia inevitable, es que Heidegger no es original, al menos en el sentido en que sí lo es Aristóteles, e incluso Hegel; o que su originalidad, en todo caso, es diferida y reside solo en una reiteración, aunque se trate de una magnífica reiteración. En realidad, de su posición se deriva que lo único original solo puede ser el propio planteamiento de la pregunta por el ser; lo que sigue es la historia de la filosofía. Creo que esto también es importante para comprender tu pregunta por la filosofía negativa, que en realidad es solo

una consecuencia de lo que acabo de decir: no hay nada que desarrollar, porque no hay más tema que el sentido de la pregunta. Por eso lo "original" tiene que ver más con un gesto que con un contenido. ¿Y en qué puede radicar en el caso de Heidegger ese gesto si no se trata de ningún contenido? Pensémoslo en relación con Platón, presentado casi siempre como su opuesto, sobre todo a la luz de su tratamiento en "La doctrina platónica de la verdad". Del mismo modo que lo que hace grande a Platón no es el descubrimiento de una nueva realidad desconocida hasta ese momento –las ideas– sino la introducción de una duda respecto a la verdad de lo que tenemos delante, Heidegger resulta grande por descubrir que no hay "algo" verdadero y, a la vez, por hacer de ese "no" el único principio posible. En definitiva, y eso es lo original: si cupiera hablar de un "tema", sería justamente ese "no", un "no" de tal naturaleza que habría que comenzar a pensar como lo único verdadero. Se trata de ver cómo la clave de lo que podemos llamar "verdad" en Heidegger está vinculada a ese "no". Pensar el "no" de una manera específica pero no temática, que nunca significa pensar en nada, sino pensar propiamente la nada como origen del no, tiene que ver con lo que yo llamo "filosofía negativa", claro que no en el sentido de una teología negativa, que en definitiva tiene que ver con un procedimiento y un método –la *via negationis*– para alcanzar lo que podemos llamar una verdad. Pero tampoco en el sentido de una "filosofía negativa" opuesta a una "positiva", porque eso sería una manera de positivizar la propia filosofía negativa y constituirla como cuerpo de conocimiento, cuando lo de "negativo" sugiere en realidad la imposibilidad de acomodarse como doctrina.

PG: Dices: "filosofía negativa no en el sentido de una teología negativa". Sin embargo, llama la atención el temprano interés que tuvo Heidegger en esta, y cómo se apropia de ella en un sentido fundamental, a tal grado que es posible establecer una genealogía entre determinadas nociones de *Ser y tiempo* y su lectura de *las Confesiones* de Agustín, o de

Pablo de Tarso y otros autores cristianos, algunos místicos, por ejemplo.

AL: De hecho, él está muy vinculado a esa influencia, pero no la sigue; la modifica. El "no" no es tema ni procedimiento –método– sino aquello que aparece indisociablemente vinculado a lo que podemos llamar la verdad o el ser. El ser no es algo que simplemente se pueda negar sino que la negación precede a lo que propiamente podemos denominar "ser".

Esto tiene que ver con lo que acabo de decir a propósito de "volver positivo" algo: más que como un representante de una filosofía negativa, Heidegger tiene que ver sobre todo con una filosofía del no. Porque lo de "filosofía negativa" no puede volverse un nuevo rótulo. Al contrario, esa precedencia de la nada es el más refinado intento por comprender desde su anterioridad la propia lógica proposicional, siempre atada a una estructura de dos valores formales que constituyen y definen cierta estructura. Y cuando se repara en la nada como lo hace Heidegger no es con el propósito de reconocer una estructura lógica, porque esta se entiende ya como una consecuencia, como el efecto de una dualidad anterior y extraña a los valores binarios. Si hay "no" es porque la nada es anterior, pero esta es una nada que no difiere del ser, sino que constituye el propio ser como diferencia, y no como mera estructura polar. Como diferencia inherente al ser no entraña mera oposición dialéctica o estructural, sino remisión a una anterioridad. Veamos: si hablo de filosofía negativa en Heidegger es como una filosofía de la nada, que, sobre todo, no pasa por hacer de esta un tema. La filosofía sería el cuidado o el reconocimiento de que la noción misma de ser está atravesada por algo que no aparece, por algo que no es. De esta forma, Heidegger funda su propia lectura de la filosofía presocrática –Parménides, Heráclito– al reconocer que ese "no aparecer" es completamente constitutivo del aparecer. Este es el aspecto más relevante de esa supuesta filosofía negativa: el hallazgo del papel preponderante del no aparecer, que guarda relación con el asunto clave; a la estructura lógica que se hace reconocible en la proposición

–vinculación de un sujeto y un predicado– se opondría la intrínseca temporalidad de la misma proposición, siempre eludida de cara a su verdad positiva. Ciertamente, cuando se habla de constitución temporal de la proposición hay que matizar de qué se habla. Al decirse, toda proposición produce un movimiento en el que el propio enunciado deja atrás algo; es en ese movimiento en el que reside lo temporal. Se podría decir, en consecuencia, que no hay estructura en la medida en que casi siempre vinculamos esta noción a algo lógico y, por lo tanto, estático, cuando lo estático es solo un aspecto de aquello temporal. Más que estructura, entonces, cabría hablar de tensión, de conflicto, porque la estructura siempre se articula después… pero quizá sea mejor continuar.

PG: Sí, seguramente volveremos sobre esto. Ahora que te escucho, pienso que precisamente, porque se trata del "no", tan pronto como creemos haber comprendido algo, este se nos escapa, pero no para aniquilarse sino para convertirse en su opuesto, como si permanentemente la afirmación tornara en negación y la negación en afirmación, como si lo único pertinente fuera reconocer este constante viceversa. Creo que la tradición post-heideggeriana ha llevado al límite de su gravidez este movimiento y de alguna manera parecería conducirnos al absurdo, o en todo caso a la imposibilidad de decir algo, porque: digo *estructura* pero al mismo tiempo *no-estructura*, digo *sí* pero digo *no*, digo *no* pero digo *sí*, digo *tiempo* pero es *infinito*, digo *infinito* pero es *finito*, en fin, un sinnúmero de concatenaciones de conceptos que son contradicciones, inversiones, transformaciones, subversiones… Quizá este modo de proceder acaba provocando una especie de cansancio de Heidegger …y de quienes lo han seguido.

AL: [Interrumpe] ¡Sí, pero, Pilar, eso tiene que ver directamente con lo que es la filosofía! La filosofía no deja de ser aburrida y en todo caso necesita paciencia… Lo que estás diciendo ahora me estaba recordando el *Parménides* de Platón, donde todo el tiempo se procede de esa manera: si lo uno es, si lo uno no es… Es decir, yo creo que eso en absoluto está

vinculado exclusivamente a Heidegger. Cualquiera que lea a Platón, precisamente el *Parménides* o el *Sofista*, o la *Lógica* de Hegel u otras obras de ese nivel, está permanentemente poniendo en evidencia esa continua reiteración y dar vueltas que la mayoría de los lectores encontraría aburrido. El misterio del texto filosófico reside en el sentido apasionante y también dramático que adquiere ese aburrimiento.

PG: Que puede resultar agotador y angustiante, como el propio Heidegger lo reconoce...

AL: ¡Sí, claro! Hay un momento, al final del libro VI de la *República*, que para mí representa la culminación de ese sentido dramático de la filosofía: cuando Sócrates va llevando las cosas a un punto en el que aparece lo irreversible mismo; es decir, cuando se evidencia que esas ideas a las que queríamos llegar no son el final del camino ni, por lo tanto, lugares o estancias donde podamos aposentarnos y encontrar por fin la verdad, porque la idea misma es algo que, en coherencia con su misma noción, revienta permanentemente porque no es un contenido, no es algo a lo que nos podemos aferrar… la filosofía da muy poco –más bien quita– y eso después de mucho trabajo. Cuando dices: "bueno, pues tenemos este resultado", inmediatamente lo conseguido se ha vuelto a perder. Recordemos el símil de la línea: nos movemos perfectamente en el mundo de las sombras, incluso en el de las matemáticas y la geometría, donde parece que tocamos más el espíritu, lo inteligible y lo incondicional, pero viene Platón y nos dice: "¡No, esos no son principios, porque están puestos!" Son principios aceptados por sobrentendidos, cuando el único principio debería mostrarse como el continuado no poder aparecer como principio. Lo incondicional, así, no es un final, sino un continuo retorno a la cuestión. No conozco la obra de ningún filósofo que no consista en ese continuo dar vueltas. Lo que hace de Heidegger un maestro es precisamente hacer relevante ese dar vueltas, que para él tiene que ver con el reconocimiento de lo irrebasable mismo, pero de nuevo con una diferencia muy obvia respecto a Hegel.

Mientras que este utiliza esta relación condicionado-incondicionado –límite-ilimitado– como la posibilidad misma de una superación, es decir, como una dialéctica, Heidegger rechaza toda superación: en relación con la cuestión del ser no hay tal dialéctica. Lo que hay es una relación inexcusable e insuperable de la misma noción de ser como un constituyente del que su otra cara es la nada… Pero no hay dialéctica, quizá en el mismo sentido en que tampoco la hay en Platón, porque la dialéctica en Platón es, más bien, el reconocimiento del no y de una negación que no tienen fin, frente a un Hegel para el que sí hay final… Bueno, no vamos a hablar de Hegel ahora… Creo que es mejor continuar.

Delmiro Rocha (**DR**): A mí me gustaría hacer una pregunta un poco fuera de programa, al hilo de lo que acaba de decir Pilar, acerca de esa posibilidad, que siempre está ahí, de entender todos estos escritos como una reducción, tal vez, al absurdo –porque lo finito es infinito, el ser es nada y viceversa, el sí es no, el no es sí, etcétera. Yo te pregunto si no es precisamente cuando uno piensa en esa reducción al absurdo, cuando se está todavía, según lo que acabas de exponer, preso de esa estructura lógica de la proposición. Y, precisamente, la forma de "escapar" de alguna manera de ese absurdo es esa otra estructura de la proposición que has señalado, que sería la temporal. Es decir, el hecho de que la respuesta sea: "bueno, no se reduce al absurdo". Y decir que el sí es no y que no es sí, decir que el ser es la nada, el finito es lo infinito, el infinito es lo finito, no es absurdo en la medida en que hay otra estructura que no es la lógica de la proposición, sino esta que tú enunciabas como estructura temporal de la proposición. Si esto es así, entonces te pregunto: ¿no es este desandar el camino de Hegel –me gusta mucho la expresión– también un desandar el camino de Aristóteles? En realidad, y si esto también es así, te hago otra pregunta: ¿en qué medida tu desandar –este término que propones y que me parece muy sugerente– se relaciona o se vincula con la propia *Destruktion* de Heidegger, con el propio término alemán de Heidegger?

[Silencio]

AL: Vamos a ver…

DR: Son muchas preguntas.

AL: Sí, pero está muy bien. Para aclarar alguna cuestión susceptible de provocar un mal entendido, sobre todo a propósito del poder "escapar". Yo creo que muchos lectores de Heidegger lo han leído como una escapatoria de la lógica. Estoy en total desacuerdo con esa vía. A tu pregunta de si podemos escapar, yo te diría: es que no podemos escapar, y Heidegger lo reconoce perfectamente desde el inicio. Otro asunto es que a veces se embarque en evocaciones y expresiones que bien pueden sonar ridículas y, lo que es peor, que pueden llevar a engaño. La cuestión no reside tanto en entender que hay una estructura lógica de la proposición a la que se enfrenta una estructura temporal, cuanto que –y aquí creo que reside el descubrimiento de Heidegger, no su "invención", esto es *Ser y tiempo* puro– esa estructura lógica de la proposición –y esto remitiría también a Nietzsche– es una cara de esa estructura temporal, precisamente la cara que se ha impuesto y ha devenido afirmativa y, también, no lo olvidemos, exclusiva. En todo caso, sea cual sea el estatuto de esa estructura lógica, a lo que finalmente obedece es a su eludida dimensión temporal. Lo que en el fondo se quiere decir con esto es que la lógica misma –tal como escolarmente se ha transmitido desde Aristóteles– es algo así como la fijación de una cara del tiempo.

Imaginémonos: la lógica es la proposición sin el tiempo, de ahí que tenga esa validez para el cálculo, porque no está afectada por la degradación, la muerte o el nacimiento. Otro de los descubrimientos de *Ser y tiempo* –y lo voy a simplificar de manera radical– pasa por entender que el *zoon logon*, y con él la lógica plena, es en el fondo un ser constituido por la propia muerte y la finitud. En este sentido, la muerte es la condición de todo y en cierto modo lo que define el principio –ese no-ser que no puede aparecer. Esto suena terrible: que la

propia condición del ser, y con él la de la lógica, sea la muerte. ¿Y en qué ha consistido la metafísica, tanto si la entendemos banalmente como en toda su verdad? Justamente en evitar ese "desastre": que la condición y el principio pasen por lo mortal, al ser capaz de vislumbrar algo así como una zona segura, alejada de la muerte y del tiempo. Aunque para ello tenga que pagar un alto precio: la incapacidad de reconocer la tragedia, que es la imposibilidad de la reconciliación, lo que supone alejarse todavía más de su punto de partida, que no es más que la mortalidad. En esa ambigüedad de la metafísica –alcanzar el cielo supremo de la verdad pasa por perder la constitución temporal de esa misma verdad– reside, para Heidegger, su acontecimiento decisivo. Por eso, la metafísica es para Heidegger al mismo tiempo algo grandioso y un gran error. El acontecimiento supremo, porque muestra a la vez la suprema memoria y el supremo olvido. Tan grandioso que ha dado lo que ha dado de sí, que es mucho, y también muy peligroso –quizá podamos hablarlo más tarde.

¿En qué medida el pensamiento de Heidegger no puede desvincularse de la metafísica? La cuestión se presenta así: Heidegger descubre la constitución temporal de la proposición, piedra angular de la metafísica, y "desanda" el camino emprendido por la recepción de Aristóteles que llega hasta Hegel. Al mismo tiempo, nos recuerda que en Aristóteles esas nociones ontológicas se proponen como figuras fenomenológicas, no lógicas en el estrecho sentido helenístico. Lo que quiere decir: son principios encontrados a partir del modo en que las cosas se presentans comprensibles, por lo tanto, solo como principios hermenéuticos. Y es a partir de esta forma de considerar el aparecer de algo –por eso Aristóteles es tan importante para Heidegger– como se vislumbra que hay algo que no aparece. Eso es justamente lo que se reconoce bajo términos aristotélicos como *hile* o *hypokeimenon*. Esto es, términos que remiten a algo solo supuesto. Lo que ha pasado, en cambio, en la filosofía post-aristotélica, que llega a la filosofía moderna, es que esas nociones cargadas de absoluta negatividad se han vuelto positivas, al punto de aparecer como sustancias reales. Entiendo que hablar de negatividad

puede resultar todavía confuso, porque da la sensación de que nos movemos todavía en el marco de una lógica binaria, cuando de lo que se trata, como ya señalé antes, es de algo anterior: del reconocimiento de un no aparecer. Esto está así en Aristóteles desde el momento en que reconoce que de esa *hile* no se puede decir nada, porque si se dijera algo se convertiría en algo afirmativo y, de ese modo, en algo que no es. De ese sujeto no se puede decir nada; mejor dicho: de él se puede decir todo –de ahí que también se pueda decir lo que no es y, de paso, así se justifique la falsedad– pero él no se puede decir de nada. ¿Qué pasa entonces en la historia de la filosofía? ¿Y, en particular, qué ha hecho la filosofía moderna? Hacer de esa sustancia primera un sujeto positivo, un sujeto que se constituye como algo soberano, cuando la noción misma de sujeto en Aristóteles, justamente porque es principio, no puede ser soberana. Al contrario, se trata de algo bien frágil y vulnerable, siempre a punto de desaparecer. Esa es para mí la mejor lectura que hace Heidegger de Aristóteles; y en ese sentido es como se puede entender aquel desandar de Hegel. Porque en ese camino de Hegel está incluido un Aristóteles que nos ha llegado como pura lógica relacional, de la cual nociones como substancia y sujeto son puras abstracciones.

¿En qué medida hay en Heidegger el rescate de un *logos* no abstracto, un *logos*, para entendernos, más próximo a la *physis*? En este asunto hay que guardar todo tipo de precauciones, porque la propia palabra "rescate", entendida como "operación", está sujeta a malentendidos. Porque nunca se puede dar, incluso siguiendo al mejor Heidegger, un rescate de lo que fue. Heidegger solo intenta una interpretación, tal vez esta: el propio *logos* es temporal.

Volviendo al principio de tu pregunta, que es lo que más me interesó, Heidegger es plenamente consciente, y cuando lo oculta lo hace de cara al escenario, de que nunca salimos de la lógica. No hay una operación que de golpe pueda sustituir la lógica formal, por ejemplo, por una lógica fenomenológica. Porque no se trata tanto de eliminar la estructura lógica de la proposición, como de reconocerla bajo

su dimensión temporal. Atendiendo siempre que cuando se dice "temporal" de lo que en realidad se está hablando es de la propia constitución del ser. Volveremos sobre ello, ¿os parece? Pero creo que entretanto ha quedado más claro lo del "desandar".

PG: Tu lectura de Heidegger otorga un lugar fundamental a lo trágico y a lo mítico. ¿Qué sentido tiene esta advertencia tuya? ¿Podrías hablarnos de ello?

AL: Sí, tiene que ver directamente con lo que estamos hablando y es casi una repetición de lo que acabo de decir. Contra esa recuperación o rescate, si quieres, o en este redescubrimiento de ese *logos* que debe ser leído hermenéuticamente como anterior a la propia lógica, juega que la estructura de nuestro conocimiento es proposicional. Habría que preguntarse en qué medida esa constitución se ha vuelto un destino determinado, y en qué medida también la noción misma de *logos* queda de ese modo completamente atrapada. Yo diría que el propio significado de razón, sobre todo en su sentido moderno, obedece a la fijación de algo que, de suyo, no se puede fijar: el decir. El *logos* en su acepción moderna funciona como un término sustantivo cuyo origen remite, sin embargo, a un sentido verbal (*légein*), es decir, activo y temporal, porque *decir* es siempre decir *de algo*, de algo que siempre queda atrás. Con Heidegger se vuelve a descubrir cómo el *logos* como fijación ha atentado contra el *légein*, contra el propio decir, que en sí mismo, por su carácter verbal, evoca un movimiento. Lo que podríamos preguntarnos es qué está pasando siempre que decimos algo. Independientemente de lo que la lógica posterior llamará el contenido de lo que se dice –que esa lógica lo entiende siempre opuesto a la forma– lo que aparece de modo principal en todo decir es un tránsito. A saber, el tránsito *del* sujeto *al* predicado, lo decisivo, al final, es este movimiento "del… al…" implícito en todo decir. O lo que significa lo mismo: con independencia de lo que se está diciendo, el tiempo está presupuesto, aunque olvidado, como si el propio contenido

de la proposición –lo que se llama su significado– ocultara lo que se manifiesta, lo que está pasando, a saber: el tiempo. Así entendido, el tiempo no es algo abstracto, ni siquiera una forma de la sensibilidad, como lo llamaría Kant, sino algo que está ocurriendo a una con el propio decir. *Logos* es *decir*, pero también *mythos* es *decir* y, en ese sentido, no habría para Heidegger diferencia entre lo uno y lo otro, excepto que, a partir de un momento determinado, lo que llamamos *logos* es una fijación de ese decir. Ahí es cuando se segrega un significado diferenciado de *mythos*, pero, en esencia, lo que están revelando lo uno y lo otro es la propia constitución temporal del decir. Sería un mal remedio señalar ahora que, frente al *logos*, tendríamos que volver al mito como forma más original del decir, porque de ese modo estaríamos reificando el mito como verdadero método para aproximarnos a las cosas. Lo que hay que preguntarse es qué ha sucedido con esa relegación del mito como decir. "Mito" se volvería entonces un término límite, para señalar, tal vez, aquello a lo que no tiene sentido referirse temática y proposicionalmente. Por ejemplo, ese permanente quedar atrás de las cosas cada vez que se enuncian... en definitiva: todo lo que tiene que ver con la estructura del fenómeno, de cuya esencia resulta inseparable el no-aparecer, aquel que tiene que ver con la nada y la muerte. De la muerte, en efecto, no se puede caracterizar nada en el sentido proposicional: solo cabe un reiterado dar vueltas a la cuestión, porque no hay ningún hecho. En todo caso, ese decir que da vueltas ya no puede tener un carácter lógico-abstracto sino mítico, como si se tratara de decir un mito sin contenido. Porque la muerte nunca se presenta como un contenido lógico; en realidad, nunca se presenta. Un *mythos* que tiene que ver con atender al propio decir, a eso que identifico como naturaleza temporal del decir. Se puede afirmar, también, que lo fenomenológico es absolutamente original y no reducible a proposiciones lógicas, siempre que entendamos lo lógico tan restringidamente. En este sentido, lo que podemos describir fenomenológicamente es ya de hecho mítico, pero entonces lo mítico ya no es otra cosa que atender al decir. A su vez, eso mítico, así entendido, no puede

fijarse como un procedimiento o un método; si así sucediera, todo lo ganado se perdería. Toda esta cuestión, que guarda relación con lo que no se puede rebasar, se concentra en la descripción del *ser para la muerte* que Heidegger señala al principio de la segunda sección de *Ser y tiempo*. En qué medida esa descripción del ser para la muerte constituye el decisivo punto de partida –y no solo una descripción existencial– y el reconocimiento de que lo más decisivo, aquello que podemos llamar "principio", es aquello que se escapa permanentemente, porque de ello no puedes decir nada. "Decir mítico", así, tiene que ver exclusivamente con ese remitir a la constitución temporal del propio decir, que en cierto modo nunca podrá superar lo que los poetas griegos, de Homero a Esquilo y Sófocles, *dijeron* sobre la muerte, en parte porque aquel decir no separaba entre contenidos y forma.

Con esto no estoy queriendo decir, para nada, algo así como que Heidegger se escape al mundo del mito y que frente a la verdad de la lógica busque una suerte de contenido mítico. Al contrario, lo que no hay en Heidegger es un contenido filosófico, una suerte de tema, por más que en muchas ocasiones toda su retórica apunte a ciertas descripciones susceptibles de interpretarse de esa manera y significarse como una posición poética, que haría frente a la proposición lógico-científica. Es verdad que en ciertas descripciones de esa naturaleza reside lo más ambiguo de su exposición, pero también es cierto que él ha delimitado con toda nitidez el pensar –la filosofía– frente a la poesía. Se puede decir que lo poético descubre algo más inicial, pero no tanto porque ponga a disposición determinados contenidos, sino porque remite al límite mismo del decir: se puede hablar de lo que sale de la fuente, pero no descubrir la fuente misma, pues de hacerlo dejaría de ser fuente. Este conflicto revela ese carácter trágico, es decir, irreconciliable: nos enfrentamos a algo irreductible, que por otra parte no es abstracto, sino lo más concreto: la fuente, la propia muerte. Por encima y más allá de eso, lo que hay es metafísica, que no deja de ser un tratamiento lógico de la nada.

PG: Esta idea que subrayas, a propósito de la falta de contenidos propia de la filosofía, se vincula con lo que suele llamarse la *ontologización* de la filosofía heideggeriana. De hecho, la interpretación que Heidegger lleva a cabo de otros filósofos, por ejemplo, de la *Ética* de Aristóteles, consiste en retrotraer nociones, como virtud o praxis, al ámbito de lo ontológico. Lo mismo sucede con su lectura de la *Crítica de la razón pura* de Kant, que interpreta fuera del ámbito de la epistemología. Hay muchas críticas a este modo de proceder heideggeriano, porque parecería que una vez situados en ese ámbito originario, ontológico, no habría ya posibilidad de valoración alguna, no habría más que decir. De hecho, gran parte de la recepción de Heidegger se caracteriza por una especie de retorno a lo concreto, al singular. Parece que Heidegger nos deja en un naufragio.

AL: ¡Sí! Nos deja. A la noción misma de singular le es inherente el naufragio. Por ejemplo, cada uno de nosotros naufraga obligatoriamente ¿o acaso la muerte no es nuestro naufragio? En ese sentido solo puede naufragar lo singular. Vuelvo a la metafísica, cuyo intento es salvarnos construyendo no ya un mundo, sino toda una estructura de pensamiento que resulte extraña al naufragio y por lo tanto ajena al singular. Para mí, la clave de Heidegger, eso que tú llamas *ontologización,* a la que me voy a referir ahora, tiene que ver con el rescate –y de nuevo prevengo sobre el mal uso de este término– de lo singular fuera de un universal. No hay un significado universal de la muerte, porque si lo hubiera no estaríamos hablando del ser ni de la nada. Y si hubiera significado de la muerte, entonces seríamos eternos, porque dominaríamos su concepto y podríamos, por así decirlo, ponerlo a nuestro servicio. Solo podemos poner a nuestro servicio los significados, nunca lo singular, que se escapa por todos los resquicios. En ese sentido, lo que paradójicamente ocurre en Heidegger es una renuncia a la ontología –toda ontología significa fijar el ser– en aras de lo singular. ¿Por qué Heidegger desde el principio habla de *ontología fundamental*? Como escolarmente ha sido transmitida desde Aristóteles, pasando por la Edad Media

hasta la Edad Moderna, la ontología no es más que una teoría del ser, es decir, la atención a la cara fijada del *logos*. Es obvio que eso no tiene que ver con el intento de *Ser y tiempo*. Pero entonces, ¿con qué tiene que ver lo de "fundamental" que acompaña al término "ontología"? ¿Es posible una noción de ser que no caiga bajo la determinación ontológica general? Esa es la pregunta de fondo de la ontología fundamental, que viene a ser la misma que decir: ¿es posible una noción de lo singular? ¿Hay una ontologización en Heidegger? Claro que la hay, para revelar lo que deberá ser el supuesto y única cuestión de toda ontología, que es la cuestión del sentido del ser, pero una noción de sentido que, desde el momento que la tematizas, se destruye o se autodestruye. Así, el intento de la ontología fundamental consistiría más bien en desmontar la ontología desde dentro. No puede haber teoría del ser, como no puede haberla del tiempo. Kant hace, en cierto modo, una ontología del tiempo bajo la noción de trascendental. Va mucho más lejos que la filosofía moderna, en la medida en que no considera que el tiempo sea un objeto, un tema sobre el que se pueda pensar, sino al revés, una condición para poder pensar. De ahí la importancia de Kant sobre Heidegger, que para mí reside en esto: Kant es el que rescata la noción de tiempo de cualquier determinación meramente conceptual, situándola en esa extraña y enigmática condición de trascendental. Kant da un paso verdaderamente lejano, pero Heidegger va aún más allá: se pregunta por la condición misma de eso trascendental y entiende que eso más original no cabe en ninguna ontología. Toda la ontologización es, a mis ojos, una elaboración para acabar descubriendo que del ser no puede haber una teoría, justamente porque el ser es lo singular mismo, extraño a cualquier significado. Enlazamos con lo mítico que señalábamos anteriormente: ser no es una condición sustantiva. ¿Es una noción verbal? Sí, en el sentido en que una noción verbal solo es posible a raíz del tiempo, y lo que expresa el verbo es tiempo, pero no en el sentido en que el verbo es una categoría gramatical, dispuesta justamente para amarrar y expresar lo inexpresable, el misterio de que podamos referirnos al tiempo como pasado, presente

y futuro, pero solo desde el presente, es decir, solo desde la gramática. En el *es* copulativo de la proposición ya no vemos para nada el tiempo. Sin embargo, cada vez que decimos "*a* es *b*", lo que de todas las maneras se encuentra implícito es *a* como pasado y *b* como futuro, en el simple sentido de que uno viene antes que el otro. Siempre he dicho que el programa de *Ser y tiempo*, elaborado ya calculadamente como fracaso de toda ontología, es extraño a una teoría del ser. Yo diría que lo que llamamos "ontologización" es un ir reduciendo cada vez más la cuestión del ser a algo que simplemente hay que cuidar, pero de lo que poco se puede decir. No sé si respondo o si elimino tus expectativas. En suma: si hay una ontologización total es porque cada cosa "es", no porque haya un significado total del ser. Eso sería justamente la metafísica.

PG: Lo que me gustaría subrayar de lo que dices, y lo que creo que es muy difícil de ver, es cómo este regreso al ser, que no supone una ontología, es una vuelta a la singularidad. Una singularidad que no podemos tener y que sin embargo es en donde estamos, no hay más… Esto nos coloca en una situación terrible…

AL: Que justamente eludimos… El drama –pero no en el sentido teatral– de la lógica de toda esta cuestión reside en que del individuo no se puede decir nada, pero eso no es ninguna originalidad de Heidegger. La filosofía lo ha dicho permanentemente, desde Platón y Aristóteles a Guillermo de Ockham: no se puede decir nada, porque cuando se dice lo has perdido o lo has convertido en lo que no es: una estructura lógica; en suma, un significado.

Es verdad que uno de los peligros de este reconocimiento absoluto de lo singular es positivizarlo como el nuevo becerro de oro, como si fuera el "nuevo" ser de la filosofía, frente al concepto, cuando de esa manera se perdería lo más original del hallazgo. Otra peligrosa consecuencia residiría en renunciar al universal aduciendo su incompatibilidad existencial, eludiendo de este modo un compromiso, por ejemplo, de

tipo moral o político. Estas opciones quedarían entonces abandonadas a la pura decisión, como si la singularidad fuera refractaria a la reflexión y, en consecuencia, a la posibilidad de un acuerdo. Este camino resulta desafortunado, porque excluye la reflexión, al entender que el compromiso se juega exclusivamente en el plano de lo singular; de un singular que siempre se encuentra enfrentado al abismo y nos excusa del acuerdo. Ciertamente es una desafortunada forma de entender lo del singular, y también de obviar el peligro intrínseco de la universalización, que no es otro que la pérdida de las cosas –el olvido del ser.

PG: Muchas de las críticas a Heidegger van por este camino.

AL: Sí. Yo creo que frente a esto respondería como a la pregunta de Delmiro, antes, sobre el "escapar". De la lógica y de esa irremediable situación de que del individuo no puedes decir nada no te escapas. Es el drama del conocimiento. Conocer algo significa reconocer que no estás conociéndolo, sino solo usando el conocimiento. Creo que las grandes y magníficas teorías o intentos de conocimiento, desde la física hasta la psicología, no pueden dar explicaciones... y sin embargo lo intentan. Hay ciertamente algo de heroico en la ciencia, que salta por encima de una imposibilidad esencial. Pero tampoco creo que haya un culto especial a lo singular en Heidegger. Se trata de otra cosa, quizá de salvar esa oposición que nos ha llegado en su versión escolar como oposición entre sensible y suprasensible, entre cosa e idea.

PG: [Interrumpe] No, yo creo que precisamente no lo hay… Creo que parecería que hay el intento de dar cuenta de ello, pero en realidad acaba yendo por otro lado...

AL: Lo que hay es un gesto, que es distinto. Una indicación que más o menos nos diría: donde hay ser, este se encuentra atravesado por la nada, es decir, por el singular y, por lo tanto, por el tiempo, por la muerte. Pero se olvida que el

trabajo que entretanto resulta exigible es el del concepto. Ese "entretanto" resulta clave…

Creo que lo que estamos hablando ahora tiene que ver con una recepción fascinada de Heidegger, cuyo mayor peligro reside en hacer de la nada algo positivo, una cuestión tratable y, además, bella y tremendamente poética que nos vendría a eximir de pensar. El peligro de esa fascinación residiría en una comprensión estética de la filosofía, resultado que obviamente la liquidaría. Nadie mejor que Heidegger sabe que la ciencia y la técnica siguen su propio curso, y valen porque lo que descubren o inventan es algo positivo; y no tiene ningún sentido descalificarlas en su totalidad. La filosofía no se encontraría ahí para parar ese curso, algo que además nunca conseguiría –en términos de Heidegger, además, sería algo así como "detener el ser"–, sino precisamente para reconocer su condición y estatuto. De ese reconocimiento, que solo tiene que ver con el pensar, y no con una decisión política o técnica, sí depende qué podamos entender por "ser". La filosofía, de nuevo, hay que repetirlo, no descubre algo nuevo, sino lo que está delante. Pero descubrirlo, es decir, mostrarlo a otra luz, supone la transformación más decisiva que cabe. Ciertamente, a eso es a lo que precisamente se puede llamar *ontologizar*. Lo que ocurre es que en filosofía esa ontologización no puede culminar en una ontología, en una suerte de nueva teoría del ser y de la realidad, porque entonces ¿qué diferencia habría entre una ciencia del ser y una ciencia del virus o de cualquier otra cosa excepto que la primera sería más general?

PG: Hablando justamente de esa imposibilidad de asir el singular, me gustaría preguntarte sobre una cuestión que sé que te interesa particularmente, ya que de alguna manera se vincula con tus consideraciones sobre el arte a partir de Heidegger, en concreto del *Origen de la obra de arte*. La pregunta es: ¿de qué manera está presente en Heidegger lo sensible? Hay aparentemente una ausencia de esta cuestión en su filosofía, lo cual resulta paradójico, pues se trata de

una filosofía que prioriza el lugar de los estados de ánimo y del arte.

AL: No estoy de acuerdo en que no se considere lo sensible en la filosofía de Heidegger. Al contrario, pero yo te contestaría con otra pregunta: ¿acaso trata Heidegger entonces de lo suprasensible? No, lo que pasa es que lo sensible es un término altamente contaminado. En la filosofía clásica, lo sensible aparece siempre en el marco de una oposición. Toda nuestra tradición, por ejemplo, el cristianismo, se basa en esa oposición sensible-suprasensible que ha tenido derivas muy negativas. La filosofía de Nietzsche, como dice el propio Heidegger, se podría entender como una reivindicación de lo sensible fuera de la oposición sensible-suprasensible; aunque, a sus ojos, no se logra porque se sigue moviendo en la oposición mencionada y simplemente le da un predominio a lo que antes no lo tenía. En ese sentido, como ya se sabe, la crítica de Heidegger a Nietzsche consiste en señalar que lo único que hace es enfatizar la metafísica, incluso más que los propios metafísicos, porque ahora le ha dado predominio y soberanía a uno de los términos más terribles y poderosos. Porque, claro, en cierto modo, lo sensible tiene un poder enorme, sobre todo desde que la metafísica lo ha recargado suprasensiblemente. ¿Acaso la ciencia no consiste en esta comprensión suprasensible de lo sensible que posibilita la transformación de la naturaleza incluso hasta su destrucción? Es ese predominio de lo sensible en la ciencia moderna lo que lleva a hablar de la posible destrucción del mundo. Y, a mis ojos, es en este sentido que se pueda reconocer en Heidegger una dura crítica a Nietzsche por esa reivindicación de lo sensible que, a la postre, es una reivindicación de la metafísica. Pero concentrándome en tu pregunta: lo que hay en Heidegger es un intento por no hablar de lo sensible en el marco de esa oposición metafísica, porque tanto Kant como Nietzsche lo hacen en el marco de esa oposición. Se podría entender a Heidegger como la culminación de aquel proyecto que él ve en Nietzsche sin culminar: el rescate de eso singular, pero entendiendo como singular el ser mismo, es

decir, el ser como diferencia. ¿Qué más da decir que el ser es sensible o suprasensible si, en realidad, de esa manera lo estás determinando? En realidad, "sensible", incluso "singular", son términos tan metafísicos como "suprasensible" o "universal". No hay que olvidarlo: "sensible" es una determinación metafísica, justo aquella reservada para referirse metafísicamente a las cosas y, de ese modo, el camino más fácil para perderlas de vista. Nada tiene que ver eso con la descripción fenomenológica de las cosas (y del *Dasein*) que Heidegger elabora en *Ser y tiempo*, precisamente para reconocer un sentido de aquello que la metafísica ha enterrado bajo el significado de "sensibilidad". Su incursión –y no olvidemos que es una incursión reflexiva, y no poética– en la cuestión de la obra de arte no deja de ser una respuesta al problema metafísico de la sensibilidad, reducida a estética por la metafísica. Lo original de Heidegger, en este caso, pasa por eludir esa vinculación con lo estético. Lo original es la renuncia expresa a la elaboración de una Estética, es decir, de un tratamiento del arte exclusivamente desde el ámbito de la sensibilidad. Lo revolucionario de la estética, desde finales del siglo XVIII, residió en que sus primeros teóricos, desde Baumgarten hasta Leibniz, empezaron a reconocer que en esa oposición sensible-suprasensible –sensibilidad-lógica– hay algo desatinado, en la medida en que la propia sensibilidad entraña y esconde un orden determinado, un orden que no deja de ser, también, lógico. En ese sentido, la estética no es más que otra confirmación de la metafísica; en realidad, la gran confirmación moderna de la metafísica. No es extraño que aparezca a finales del siglo XVIII ni que el arte se constituya en un tema fundamental de la metafísica idealista, que entiende el ser como una totalidad de la que no puede quedar excluido nada, ni, en consecuencia, lo sensible, aunque solo quepa entenderlo como la primera estación del camino al concepto –Hegel– o incluso como el verdadero origen del concepto –Schelling. En suma, que todo, hasta la sensibilidad, es lógica, y la estética viene a ser la revelación de ese protagonismo. Heidegger se mueve contra esta reducción lógica de la sensibilidad. Su consideración del arte tiene

que ver con esta escapatoria de la obra de arte comprendida exclusivamente como obra estética, y su comprensión del arte puede que sea mucho más radical que la de Hegel, por lo menos en lo que tiene de intento. De ese intento forma parte el rescate de Heidegger, no expreso en el escrito sobre el arte, del papel que Kant atribuye a la imaginación trascendental. El esquema trascendental, como relación entre la sensibilidad y el entendimiento, no viene producida, a su vez, por el entendimiento, sino por la imaginación. ¿Y por qué remitir a la imaginación kantiana para rescatar, a su vez, la poética de la obra de arte? Quizá para superar la relación metafísica –es decir, lógica– entre la sensibilidad y el entendimiento, y comprenderla en términos de conflicto y, en su propia expresión, de "combate". Si en la proposición lógica lo que quedan desplegados son los predicados –conceptos–, siempre a costa del papel del sujeto singular, que siempre queda atrás y como ya superado, se trata de que en la obra de arte aparezca eso relegado. La perplejidad que produce la obra de arte procede de su estructural inconclusión, que la hace conceptualmente inabordable. Reside, sobre todo, en que ese "sujeto" –que no es el sujeto gramatical, sino la cosa misma– que ha quedado atrás y que el arte descubre, no acaba de aparecer del todo, como si escondiera su carácter de nada. Y es ese carácter el que justifica lo que Heidegger llama "enigma del arte". ¿En qué medida, por ejemplo, una pintura, que aparece siempre quieta, revela el tiempo de modo más concluyente y manifiesto que cualquier idea de sucesión? ¿En qué medida lo explícito de la obra es siempre mucho menor que lo que no se muestra, pero que de alguna manera se hace presente? Lo que en realidad se está jugando en este intento post-estético es una superación de la propia noción de lo sensible, justo aquella que la entiende en el marco de la oposición sensible-suprasensible. El intento de Heidegger en *El origen de la obra de arte* no pasa tanto por superar la estética como por reconocer la raíz misma de la oposición metafísica, que residiría en el "es", un término que en sí mismo no tiene nada de metafísico. Lo que en el fondo viene también a decir Heidegger, por medio de Kant, es que

cada cosa no deja de ser una obra –de arte– si se considera desde la perspectiva de la imaginación. Lo que aparece como obra de arte es lo singular mismo que, como tal, desde el momento en que su constitución es temporal, lo hace como un conflicto, como una lucha, como un combate. Por eso Heidegger plantea en *El origen de la obra de arte* la dualidad metafísica como combate entre la tierra y el mundo. En estos términos subyace un intento, no tanto de ser original, sino de señalar el origen mismo de la oposición metafísica, antes, por así decirlo, de que quedara fijada en términos conceptuales, reduciendo así la sensibilidad a otro concepto más. De ahí, también, su recurso a términos descriptivos y naturales, con el peligro inherente de parecer *naiv*. No resulta extraña la crítica a dichas expresiones –tierra, mundo, cielo, combate– desde la filosofía contemporánea, tildándolos de mitología improvisada. Pero habría que preguntarse si, de ese modo, a esa crítica, más allá de la propia ambigüedad que Heidegger genera con el uso de dichas expresiones, no se le escapa lo fundamental: que la noción misma de singularidad no es simplemente el polo de una oposición, sino que ella misma depende de una tensión y de un conflicto internos o, como dice Heidegger, de una lucha entre la tierra y el mundo; o, como lo hubiera llamado Aristóteles, entre la *hile* y la *morphé*. Podemos hablar de obra de arte desde el momento en que ese combate se hace manifiesto, que es justo el combate que la proposición anula y supera. Por otra parte, Heidegger va con los tiempos: algo es obra de arte no porque sea bella, sino porque evidencia su propio carácter de *obra*. No hay que perder de vista algo que en el Escrito sobre el arte se encuentra latente: la verdadera indagación no es por el carácter de arte, sino por el carácter de obra que se propone, así, como condición misma del arte. En esto Heidegger es mucho más moderno que los modernos y se encuentra mucho más cerca del arte contemporáneo. De ahí también que para Heidegger la única noción de belleza aparezca simplemente como la manifestación de esa verdad, de ese combate. En consecuencia, yo no diría que hay una exclusión de lo sensible, sino al contrario, un importantísimo reconocimiento

de lo sensible y, cómo no, de los afectos, en el fundamental sentido de que siempre estamos afectados. Porque si algo somos –y de esto sabes tú mucho– es afecto: no solo en la actividad artística, sino que en el origen mismo de cualquier operación intelectual hay un afecto y una operación manual. Heidegger es casi un sociólogo de la ciencia camuflado, cuando reconoce que detrás de cada gran formulación teórica hay alguien que elabora con sus propias manos el experimento o hace algo, sometido al sueño o a la vigilia, al hambre o a la saciedad… Recordemos, al respecto, ese pasaje de *Ser y tiempo* que casi pasa desapercibido como una simple anécdota en la que el autor reivindica la importancia decisiva de todas esas actividades aparentemente irrelevantes para la investigación teórica. Y, cómo no, la importancia que en *Ser y tiempo* adquiere el modo de "ser-a-mano" [*Zuhanden*]: el primer conocimiento de las cosas es sensible. Aunque ya no debamos llamarlo así, porque recaeríamos, en ese caso, en la oposición metafísica y en el reconocimiento de una jerarquía: lo inferior es a la sensibilidad como lo superior lo es al entendimiento, cuando allí se dice que ese modo de ser a mano es simplemente lo inicial y, por eso, en absoluto inferior. Sin ese movimiento de las manos que conocen las cosas, cuando cogen un martillo, un tubo de ensayo, un lápiz o un ordenador, no hay ciencia ni conocimiento superior que valga. El papel de lo sensible queda así reconocido de otro modo, que Heidegger reconoce como más original.

PG: Yo solo tendría una última pregunta que me surge a partir de lo que hasta aquí nos has dicho. Si de lo que trata la filosofía es de exponer lo que de suyo no puede mostrarse, ¿cuál sería su especificidad frente al arte, a quien, tal como lo has señalado, corresponde de manera decisiva ese hacer patente lo que no se muestra? Se me ocurre que es diferente el hacer manifiesta esa imposibilidad en la filosofía y en la pintura, la música o la literatura.

AL: Completa y absolutamente.

PG: Porque en ambos casos se trataría de hacer relevante el singular, siguiendo el hilo conductor de lo que has expuesto hasta ahora, no como hacer relevante un contenido determinado, sino como algo que se escapa permanentemente.

AL: Uno de los malentendidos de ese mal llamado "segundo Heidegger", que viene después de 1929-1930, reside en comprender que habría derivado hacia formas poéticas y/o narrativas. En mi comprensión del texto sobre el *Origen de la obra de arte*, he intentado mostrar cómo, desde el punto de vista de lo que llamamos el procedimiento, se reconoce un papel decisivo a la descripción, un papel que Husserl retomaba sin hacer por ello arte o literatura ni nada parecido. La descripción en literatura no tiene nada que ver con la descripción que Heidegger lleva a cabo en su escrito. Incluso, cuando más que proponer o intentar proponer una teoría sobre el arte, trata de describir el fenómeno de la lucha entre la tierra y el mundo o, más tarde, entre la tierra y el cielo, por medio de términos mítico-naturales, está actuando o procediendo de una manera radicalmente teórica. No nos engañemos: Heidegger es un teórico radical, no un literato, y cuando intentó ejercer como tal resultó ser muy malo, induciendo además a confusión. Es tan teórico cuando habla del ser como cuando lo hace, en términos más plásticos, de la tierra o el cielo o el mundo, nociones a la postre tan conceptuales como las que más; en ellas no hay nada de novelesco. Es un teórico radical, pero que reconoce los límites de la propia teoría y, a la vez, que reconocer esos límites es de lo más sano para la propia teoría. Lo que Heidegger no hace en ningún momento es arte. Otra cosa es cómo señala que la poesía pueda llegar a la verdad, mostrar esa verdad como combate o des-ocultamiento, de una manera en que, a lo mejor, la filosofía no puede hacerlo o lo hace miserablemente, es decir, recurriendo a los conceptos clásicos sobre las cosas.

A la literatura le pasa en este caso como al arte: puede mostrar algo, pero no explicarlo como la filosofía. Cuando digo que es un teórico radical, me gustaría que se tomara al

pie de la letra: es tan radical que entiende que la reflexión tiene unos límites que le son inherentes, de manera que nunca tendrá una relación inmediata con las cosas y acabará en una representación, en un concepto. Pero es que ya, en general, incluso cuando se reivindica la obra de arte como el exponente de la verdad, por aquello de que evidencia una relación inmediata, habría que cuestionar ese significado de inmediatez. Quizá lo moderno solo venga a significar que esa inmediatez se ha vuelto imposible y que esa relación *naiv* con las cosas es, a su vez, solo una representación. Habría que preguntarse si cabe salir del mundo de la representación o no, y el intento fallido –¡pero qué gran fallo!– del Ensayo sobre el arte constituye ya una respuesta, precisamente porque es fallido.

DR: Yo querría preguntar algo más, ya para acabar, a ver si somos capaces de dejar a Heidegger. Acerca de esta posibilidad, quisiera preguntar un par de cuestiones en esta línea. La primera es obligada: ¿qué interés te merece este post Heidegger o las filosofías que salen a partir de esta obra? Una de las cosas que no hemos tratado mucho aquí, pero una de las que más me interesan, es el concepto de *diferencia* que sale de Heidegger. Como sabes, una parte concreta de la herencia heideggeriana se va a centrar en esa diferencia o en ese concepto. Ahí tengo intereses personales y me gustaría aprovechar la oportunidad para preguntarte de forma directa. Por un lado, ¿qué opinión te merece la recepción heideggeriana? Y por el otro, ¿qué piensas tú acerca de esa recepción específica denominada deconstrucción y, en concreto, la deconstrucción de Derrida?

AL: La recepción de Heidegger está tan contaminada y ha tenido tantos efectos, algunos tan indeseables, que me quedaría con muy poco de ella. En realidad, todavía no hay distancia suficiente para conocer la posición de Heidegger en la propia historia de la filosofía. Esa falta de distancia viene, en su caso, marcada a mayores por dos factores: el primero, su propia cuita biográfica, que condiciona el acceso a su

propia obra, cuando no lo impide –¿cómo se va a leer la obra de una nazi? El segundo, la multiplicación y amplificación de su recepción, que ha generado un Heidegger que vale para todo, tanto para un roto como para un descosido, como se dice coloquialmente. Al respecto del primer factor, resulta paradójico cómo son los más acerados enemigos de su obra, a causa de la biografía del personaje, los que amplifican al personaje, buscando tal vez el ejemplo paradigmático de la corrupción de la propia filosofía cuando la propia conducta política no es la adecuada –"adecuado" resulta, sin duda, el sobrentendido bien pensante, que generalmente se reconoce a sí mismo como virtuoso demócrata. Heidegger, en definitiva, ya ha sido juzgado, políticamente, como una figura aberrante y, moralmente, como un personaje vil y hasta cobarde. Difícilmente se puede, en este horizonte, hablar en términos apropiados de la recepción de su obra con la suficiente distancia; el personaje queda antepuesto a su obra. Dicho esto, creo que el mejor y más radical efecto de Heidegger ocurrió en la generación de jóvenes que lo escucharon directamente, incluso con anterioridad a la publicación de *Ser y tiempo*. En ese medio sí ejerció una grandísima influencia, y de alta cualificación. Fueron muchos, aunque señale dos, como Arendt y Marcuse. Este último, por ejemplo, a mis ojos, produjo lo mejor y más lúcido de su obra a partir de Heidegger. Porque el influjo de Heidegger no se comprueba tanto en la repetición de sus doctrinas, que en realidad no las hay, sino en el aprendizaje de un giro que afecta a la misma comprensión de la razón moderna, embarcada en su proceso, a base de olvidar aquella existencia singular origen de todo. Este fue el punto que resultó decisivo para los que lo escucharon de manera viva y directa. A estas alturas, sin embargo, lo mejor que le podría pasar a la multiplicada recepción es que disminuyera un poco su voz –más bien griterío– o, incluso, se apagara del todo, si acaso como condición para que en su día pueda volver a tener algún efecto relevante. Mientras tanto, lo mejor sería, tal vez, leerlo en silencio sin intentar de inmediato hacer algo con él. Ciertamente estamos "cansados" de Heidegger, en buena

parte gracias también a una agobiante y, a la vez, calculada dosificación editorial de su obra póstuma. Sin duda, la propia constitución de la obra de Heidegger, imposible de recoger en una doctrina pero susceptible de aparecer brillantemente en forma fragmentaria, así como su expresión, son responsables de la mala recepción. Sus múltiples referencias a asuntos aparentemente tan diversos como la ciencia, el arte, la técnica, incluso la política bajo esa perspectiva ontológica que se reinterpreta como un corsé –esa "ontologización" obligatoria de cualquier realidad, a la que ya nos hemos referido– acentúa una imagen muy banal. Si a eso se suma su tono evocador, pronunciado en un mundo ávido de magias perdidas, el universo de admiradores y seguidores se multiplica sin fin, sin obligar, por lo demás, a nada serio. Sin duda, Heidegger tiene méritos propios para ser denostado, pero lo magnífico de la pieza eleva los defectos y errores –permitidme la ironía– a niveles ontológicos –en definitiva, no solo tiene que caer el personaje, sino también "su" ontología, sin que, por lo demás, el cazador se haya parado mucho a reconocerla.
Pero más que todo eso, yo diría que es la irreductibilidad de su propia forma de hacer teoría la que multiplica sus extraños efectos, de los que surgen no solo apropiaciones, debidas o indebidas, sino sobre todo utilizaciones y falsificaciones, como no podía ser de otra manera. Lo más peligroso de Heidegger procede, así, de la constitución de su propia forma de entender y ejercer la teoría, imposible de fijarse en una doctrina, lo que deja todas las ventanas abiertas, por las que sale y entra cualquier viento. Eso es algo ya imposible de corregir.

Ciertamente, de las recepciones que, a mis ojos, resultan más válidas en la actualidad, la deconstrucción es la más acertada. Hablaba al principio de *desandar*. De alguna manera, ese desmontar deconstructivo podría entenderse como un remedo de ese desandar, aunque este tenga una connotación temporal y casi geográfica. Creo que lo mejor de la deconstrucción de Derrida, hasta donde conozco, es que no utiliza a Heidegger para solucionar su propio problema, sino

para rescatar nociones y gestos absolutamente claves, como, por ejemplo, la de “diferencia” como noción intrínsecamente no dialéctica. Eso es decisivo, y lo ve Derrida. Frente a la noción dialéctica de la historia, que no dejaría de presuponer esa suerte de progreso infinito, la diferencia vendría a interrumpir ese sobrentendido, haciendo volver la atención a la raíz misma de la historia, que solo derivadamente puede ser considerada como un asunto cronológico. La comprensión no dialéctica de la diferencia constituye para mí el resultado excelente que la deconstrucción ve y asimila. En una actualidad como la nuestra, en la que la misma noción de “radical” ya no tiene mucho sentido porque ha perdido toda su gravedad –tal vez porque todo se haya vuelto tan grave que los peligros de esa gravedad nos pasen desapercibidos–, la deconstrucción responde a lo más radical que pasa en Heidegger, y lo rescata. Algo señalado de dicha recepción, además, radica en que hay verdadera apropiación sin que se haya iniciado en una utilización. Es verdad que cualquier apropiación no deja de ser una utilización, pero lo corriente con Heidegger ha sido lo contrario, utilizarlo sin verdadera apropiación. A eso simplemente se le puede llamar “mala fe”, cuyos resultados acostumbran, además, a ser ridículos. A veces ni siquiera es del todo mala fe, sino leer en la obra ajena las propias intenciones, como cuando, en relación con Heidegger, se habla del regreso a la vida rural y el abandono de la sociedad tecnológica o cosas parecidas, etcétera. Esto no tiene consistencia, porque parte de leer el núcleo de la obra de Heidegger a partir, por ejemplo, de un artículo publicado en una gacetilla de provincias, elevada en ese momento a fuente primordial. En definitiva, un disparate, por más que, como he dicho ya, Heidegger sea también, en buena parte, responsable de ese disparate, sobre todo cuando alienta con pruebas biográficas supuestos destinos de la humanidad. En ese sentido, Heidegger es responsable también de su malísima recepción, como cuando a partir de sus escritos se lee que el pensamiento acaba desembocando en la poesía. ¡Heidegger jamás ha dicho semejante cosa! Y si algo ha dicho es que eso no es posible, lo que no quita para

que el propio tono conduzca a semejante imagen, cultivada para un público lector insatisfecho de "los progresos de la Ilustración" o directamente harto de una programada destrucción racional.

Quizá no esté contestando tan directamente a tu pregunta por la deconstrucción, tal vez porque haya aprovechado para referirme al problemático asunto de la recepción en general. Déjame seguir por este derrotero un tramo más. Incluso en los grandes errores de Heidegger se vislumbran verdades que deberían dar que pensar, incluso en su desafortunada comprensión de lo político. A lo mejor, Heidegger nos enseña a entender que la democracia no es un sobreentendido ni un supuesto que tengamos que considerar como el resultado de una decisión libre, sino más bien como un destino de la metafísica, si se quiere, con el destino que tiene que ver con el triunfo de lo suprasensible y, siguiendo a Nietzsche, con la estela nihilista de eso suprasensible. Esta perspectiva tal vez nos enseñe muchísimo más de la propia constitución nihilista de la democracia, con la terrible carga que eso conlleva –y que la hace especialmente frágil, pues nada hay más pesado que cargar la nada sobre las propias espaldas–, que su beatífica comprensión como cumbre del progreso y la virtud de la humanidad. Por último, Heidegger enseña, tal vez, que el peligro moderno, al que él mismo evoca mediante los versos de Hölderlin: "Donde hay peligro, habita también la salvación", ni siquiera resida en esa descubierta dimensión nihilista de la democracia, sino al revés, en la intención de dotar de contenido a lo que intrínseca y esencialmente no lo puede tener. Estas son consideraciones que pueden leerse a partir de Heidegger, incluso a partir de sus errores.

DR: Recepciones hay muchas. Lo difícil sería sacar algo post Heidegger, que no tenga a Heidegger. Me parece que eso es más difícil. Hay unos que intentan apropiarse y fracasan, por supuesto; hay otros que intentan evitar la apropiación completamente y no paran de repetir los problemas que él mismo ha abordado, y por lo tanto, fracasan también. Quizá los interesantes son los capaces de mostrar esa tensión. Por un

lado, no te puedes apropiar completamente de ese sentido, eso ya lo había mostrado Heidegger, y por el otro, tampoco puedes dejarlo en su alteridad completamente otra. En ese sentido, por ejemplo, la deconstrucción le hace justicia sin alabarlo.

AL: Yo creo que porque no lo utiliza.

DR: Claro. Para acabar, y precisamente por esa imposibilidad de abandonar a Heidegger, que también nos tiene aquí a nosotros, terminaría con una pregunta personal que no tienes por qué responder. Si quieres paramos la grabación y luego la respondes. Tiene que ver con esta cosa de abandonar a Heidegger, porque tu nombre, Arturo Leyte, está vinculado a Heidegger, te guste o no, y eso es así tanto en España como en México y en muchos otros sitios. La pregunta es personal y directa: ¿tú tienes necesidad, sientes necesidad, quieres abandonar a Heidegger? Y si la respuesta tiene parte de sí, pues ¿en qué medida? Insisto, puedo parar la grabación, si quieres [risas].

AL: No, no la pares. Creo que no tengo ninguna necesidad de abandonar el Heidegger que yo cuido, que se reduce por otra parte a poco territorio. A mí, toda esa filosofía montada exclusivamente en torno a Heidegger no solo me abruma, sino que me cansa; estoy muy harto de ella. Lo que no me interesa nada, y por lo tanto ya no tengo ni siquiera que abandonarlo, es esa recepción de Heidegger multiplicada, amplificada y fragmentada, como si fuera el profeta de tiempos venideros o del retorno a la vida primitiva; o el Heidegger que habría encontrado múltiples contenidos cuando en realidad no hay ninguno. Pero lo que podemos llamar el núcleo mismo de la filosofía de Heidegger, que tiene que ver con lo que he intentado mostrar en esta entrevista, no tengo ninguna necesidad de abandonarlo. Sigo pensando que podría hacer una antología de las páginas que rescato de Heidegger, que, insisto, no son muchas. Pero esa antología, por otra parte, no tiene que venir servida, sino buscada y encontrada por cada

lector; eso es lo que debería formar parte de su recepción y constituirla.

No, en realidad no tengo ninguna necesidad de abandonar al pensador que sigue ofreciendo una luz que no he encontrado en ningún otro pensador contemporáneo. Recordando *Ser y tiempo*, me sigue pareciendo una obra cuya escondida tensión y pasión internas solo resultan comparables, si miramos inmediatamente hacia atrás, con la *Fenomenología del espíritu* de Hegel o con la *Crítica de la razón pura*, al menos si se lee como yo aprendí a leerlas. Hace poco, por ejemplo, cuando tuve que volver a leer, muchos años después, *Kant y el problema de la metafísica* y volví a quedar fascinado, entendí mejor qué significa lo de apropiación: es difícil encontrar un libro mejor sobre Kant. Naturalmente que los hay más filológicos, incluso mejor informados y, desde luego, más completos. Sin embargo, en lo que se refiere a identificar de qué iba en Kant lo de filosofía no he encontrado nada igual, incluso si no se descuentan sus errores interpretativos (que no hay que hacerlo, quizá, para entender mejor al inquietante Kant gracias a esos errores). Es indudable que Kant es para Heidegger uno de sus héroes y que, incluso encumbrándolo de esa manera, también lo falsifica, igual que hace con Nietzsche. Pero es indudable también que, quizá gracias a esa "falsificación", crece una interpretación que hace de Kant y de Nietzsche pensadores todavía mayores y, desde luego, a tener incondicionalmente en cuenta.

Lo mismo me ha ocurrido con el *Origen de la obra de arte*, obrita a la que me refería hace unos minutos, y que leí cuando era muy joven. Es casi seguro que en aquel momento apenas pude enterarme de nada, pero descubrí la pasión y el intento que escondía esa obra. Incluso en su inexactitud e indefinición hay pocas reflexiones, no ya sobre el arte, sino sobre la filosofía, tan potentes. Ciertamente, contando también con sus "errores". Está claro que Heidegger nos enseña que es difícil una aproximación que no conlleve, de alguna manera, el error, pero en ese sentido también revaloriza un sentido nada banal del mismo error. Con todo, y por eso

insisto en lo del error, soy partidario de una lectura no mítica de Heidegger: no hacer de él un mito, el personaje que vale para todo, cuando en realidad no ha descubierto nada. Lo que en definitiva resultaría mítico, además de perverso, sería construir un Heidegger a partir de la magnitud y magnificencia de sus errores. En lo que hay que insistir, en cambio, es en la anomalía que Heidegger supone para su tiempo: presentar un intento –en aquellos años del pasado siglo XX, en un contexto en el que la filosofía estaba reducida a temas diversos y separados– una pregunta que nos devolvía, y no solo retóricamente, a los orígenes de la filosofía pero que al mismo tiempo se enfrentaba a su más directa realidad: los restos de la historia de la filosofía y de la filosofía moderna en particular. A partir de esos restos, Heidegger elaboraba reflexivamente eso que yo he llamado en algún lugar un magnífico *remake*, que nos devolvía la originalidad de la filosofía: la reiteración de una pregunta que no daba ninguna respuesta, que no ofrecía ningún contenido, pero que por el hecho de hacerla se replanteaba una forma de considerar las cosas en lugar de dar a estas por sobrentendidas. Si la filosofía nunca ha dado por sobreentendido nada, Heidegger vuelve a hacer vigente la máxima de Hegel según la cual "la filosofía es el mundo al revés". Esa es la anomalía de 1927: reiterar la pregunta por el ser. Y eso significaba, en ese momento, "poner el mundo al revés", ese mundo que, en aquel entonces, tenía la vocación de destruirse en guerras, pero no de ponerse al revés, al menos en el sentido de la filosofía. Si la obra de Marx se interpreta como la ejecución de esa sentencia de Hegel, y la ejecuta por medio de una ontología, Heidegger la pone permanentemente en práctica, pero sin elaborar una ontología que tuviera el valor de una doctrina. Si Marx, por comparar dos pensadores, sí elabora una ontología, Heidegger no, esa es al menos mi suposición. Lo que elabora, más bien, es el desmontaje y auto-desmontaje de cualquier ontología, una noción que se ha vuelto deudora de una concepción metafísica del ser, pero en absoluto del ser considerado desde su sentido. La filosofía, y creo que esa sería la mejor lección de Heidegger, es siempre filosofía

negativa, que además no tiene un lado derecho y positivo que pueda constituirse y fijarse como verdadero.

Si algo descubrió la filosofía, ya en Platón, es que la noción de verdad es de suyo tan problemática como lo es la de diferencia. ¿Y si el constituyente mismo de la verdad fuera la diferencia, una diferencia que, con todo, admite hasta una interpretación como la de la propia metafísica, que a la postre la oculta? La verdad aparecerá, así, como problema, no como hallazgo, pero en ese sentido como un problema irresoluble y, por eso mismo, potencialmente más rico, también más peligroso. Eso es precisamente lo que le reprochará Habermas, cuya admiración a contracorriente por Heidegger hará que lo declare enemigo, precisamente por su comprensión de la verdad. Una noción, la de Heidegger, que impide cualquier amarre y cualquier desembarco que permita decir, como señala Hegel refiriéndose a Descartes, que se ha llegado al nuevo mundo y que por fin se pisa tierra firme. No poder pisar esa tierra, y reconocerlo, pese a sus imágenes ruralistas, forma parte de la herencia de Heidegger –el reconocimiento de un destierro universal– y del reproche que le hace Habermas, porque según este último eso daría opción a recepciones destructoras de la racionalidad y la comunicación.

Heidegger no es un filósofo prudente, eso está claro. Incluso puede que en muchos casos sea desatinado, sobre todo cuando él mismo no percibe que determinada comprensión suya, por ejemplo, la mencionada sobre la verdad, si es elevada a verdad positiva, se anula a sí misma, además de convertirse en un arma peligrosa, como sugiere Habermas, y otros. Y eso pasa con otras cuestiones: desde el momento en que se hace de la nada, de la muerte o del ocultamiento un principio, se está entrando en un territorio muy evocador pero estéril. ¿Acaso la filosofía tal como apareció retratada en *Ser y tiempo* no nos prevenía acerca de los principios? Lo malo residiría, entonces, en no obedecer lo que podríamos llamar principio fundamental, que por otra parte, deja de ser fundamental en cuanto se lee su nombre, que reza muy simple: *no*.

Epílogo

He aquí su herencia, o la paradoja del heideggerianismo

Delmiro Rocha

La herencia no se elige, no se escoge, se escoge mantenerla en la pervivencia, en la supervivencia*, y esto se hace por un movimiento doble, una reafirmación que* a la vez continúa *y a la vez* interrumpe *y debe necesariamente interrumpir: decir hoy aquí lo que es "Heidegger", dejarlo sentado y establecido de una vez y para siempre –si tal cosa fuera posible– sería* el fin *de la herencia, el entierro y la lápida. No habría ya por-venir para la firma Martin Heidegger,* porque esta se habría totalizado en un punto de presencia. *Para salvar la pervivencia, es necesario, por tanto: editar, seleccionar, cortar, pegar, reinterpretar, filtrar, desplazar, criticar; intervenir activamente para que la herencia no se cierre y quede lugar, para que algo pase, para que algo ocurra, un acontecimiento, el por-venir. La continuidad de la herencia está garantizada por esta fidelidad necesariamente infiel.*

Jacques Derrida, *¿Y mañana qué…?*[1]

Quizá no podamos leer a Heidegger sin más, antes bien intervenirlo. Con esta idea, ante la certeza de que aquí no está reunido, y sobre la hipótesis de que no hay ninguna "edición completa" que no sea una mera hipótesis, dedicaré estas últimas palabras a la herencia y contra su reunión.

[1] Jacques Derrida y Élisabeth Roudinesco, "Escoger su herencia", en *¿Y mañana qué…?*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.

¿Qué es la herencia? ¿Es la herencia un pensamiento del "antes", de lo que estaba "antes", y que llega a nosotros a través de algún derecho de sucesión dándonos la propiedad de ese antes? ¿O más bien la herencia es un pensamiento de apertura a lo que viene para el que no cabe derecho de propiedad alguno?

Parece fácil mostrar que no se puede leer el pensamiento contemporáneo sin leer a Heidegger. Que, en algún sentido por determinar, ese pensamiento es un heredero intelectual de Heidegger. La filosofía contemporánea, al menos la continental, se instalaría en el epílogo heideggeriano. No obstante, lo que interesa arriesgar aquí es justamente lo contrario. Una posibilidad más imposible o paradójica, que emerge de la lógica de la apropiación heideggeriana y que sin embargo se impone aquí con otra lógica, quizá con la lógica del otro, a saber, que de alguna manera tampoco se puede leer a Heidegger sin su epílogo post-heideggeriano. Ya no se podría. ¿Por qué?

Dos razones o hipótesis quizá ayuden a pensar este "ya no", o tal vez nos obliguen a pensar el quizá mismo que lo precede. En primer lugar, porque la herencia no es algo que se elige. En segundo lugar, porque no viene sin más de un "antes". Así, las condiciones de la herencia dibujarían la posibilidad misma de leer a Heidegger, necesidad que implicaría cierta borradura posibilitante, pues esa posibilidad se fragua precisamente en una doble imposibilidad. Por un lado, la imposibilidad de desentenderse de Heidegger. Lo hayamos leído o no, queramos leerlo o no. Por otro lado, la imposibilidad de apropiarse de él. No habría apropiación en estricto sentido. Desde la defensa más ortodoxa del heideggerianismo más rancio hasta el más deliberado intento de destrucción de Heidegger a manos de algún autoproclamado anti-heideggerianismo, ambos movimientos –imposibles por lo demás– pertenecen ya a la estructura de la herencia. Ambos movimientos, la ultra defensa y el ultra ataque, quizá tan absurdos como necesarios, habrían sido anticipados y neutralizados de antemano por el mismo Heidegger, por aquello que se nos impone bajo las condiciones de imposibilidad de

la herencia de Heidegger. En este sentido, ni podemos obviar la herencia de un Heidegger ni tampoco ser sus guardianes. Lo único que podríamos hacer sería elegir su supervivencia asumiendo la herencia en transformación, asumiendo que la herencia es transformación. Por lo tanto, no habría peor heideggeriano que aquel que se afana en conservar al maestro intacto, íntegro, virgen, so pretexto de una pretendida pureza que siempre estaría ligada a una forma de presencia más o menos esencial, y a la que el propio Heidegger ya se habría adelantado. Dicho de otra forma, eliminamos a Heidegger si lo traemos a la presencia. En realidad, y bien pensado, quizá no le podamos hacer nada peor. La fidelidad sería, entonces, la peor traición. En cambio, y paradójicamente, la continuidad de la herencia se asegura con una "fidelidad necesariamente infiel". Sin embargo, semejante leal deslealtad no significa decir cualquier cosa del texto heideggeriano o hacerle decir cualquier cosa sino, al contrario, estar lo más cerca posible de él, en la más tenaz de las intimidades. Solo desde ahí, y con el corazón en la mano, una infidelidad se hace posible. Digamos, económicamente, que aquel(la) que no se toma a Heidegger en serio no tiene ninguna posibilidad de serle infiel. Y quien solo lo repite, tampoco. Entonces, tanto la infidelidad absoluta como la fidelidad extrema no harían más que negarle la supervivencia. La paradoja del heideggerianismo consistiría en que debe no ser heideggeriano.

Si tal cosa como el heideggerianismo existiese, en lugar de conservar al maestro intacto, íntegro o virgen, debería, por el contrario, tocarlo, inscribirse en él, penetrar una pureza que el mismo Heidegger pretendía no dejar indemne. Debe, de alguna manera, no deber. No deber ser, sino deber no-ser. O, incluso, dejar de ser para ser. Es la premisa misma de la herencia. Y toda esta infidelidad –"editar, seleccionar, cortar, pegar, reinterpretar, filtrar, desplazar, criticar"–, yo añadiría "traducir", se pondría en juego por fidelidad. Para asegurar la pervivencia, para garantizar la herencia. Por lo tanto, no elegimos la herencia. En cierto sentido, ella nos elige a nosotros. Nadie habría elegido ser heideggeriano. Heidegger más bien sería ese otro, tan hipotético como cualquier otro,

que viene y nos prefiere a nosotros. Cierto afuera, en definitiva –cuyo permanecer fuera del ser decía Heidegger en su *Nietzsche II* que era el ser mismo–, pero un afuera que está en mí, pues ningún afuera sería un afuera si permaneciese simple y completamente afuera. Heidegger sería, entonces, ese otro, esa especie de fantasma impresentable que nos habita y que destruiríamos si lo hacemos presente. A manera de los fantasmas que se evaporan en la presencia. La herencia se construye sobre esa estructura fantasmagórica. Presencia tenue, injerencia tenaz.

Por un lado, pues, primera hipótesis, armazón espectral de la herencia que no se elige. Por otro lado, segunda hipótesis, herencia que no viene simplemente del pasado, que no procede, sin más, de un "antes". Ambas hipótesis sobre la herencia del pensamiento heideggeriano no consiguen solo flexibilizar su concepto, sino que, en primer lugar, hacen ver que la herencia misma es ya una hipótesis. Quizá nunca podamos estar seguros de aquello que la herencia nos ofrece. O quizá lo único seguro es precisamente ese quizá que ofrece. Si la herencia no es una recepción pasiva sino un movimiento trasformador, si no se elige, sino que se acepta –y en ocasiones ni siquiera–, si no se traspasa simplemente del pasado al presente, sino que oscila entre los tiempos mezclándolos y quebrándolos, si heredar a Heidegger no es apropiarse de un objeto muerto e inamovible sino dar supervivencia a una transformación, a un movimiento incisivo e incidente, entonces Heidegger ha trasformado tanto a sus lectores contemporáneos como ellos a él. La herencia, así entendida, como desplazamiento y oscilación necesarios, no solo permite –incluso exige– que hagamos un Heidegger nuevo cada vez sino que, en la doblez de ese mismo gesto, es el propio Heidegger quien llega de nuevo cada vez como un nuevo Heidegger, como un Heidegger que no ha existido nunca de ese modo, que no ha existido solo "antes", y que, por lo tanto, en cuanto nuevo, no puede venir simplemente de un pasado, no puede responder a un crédulo derecho de sucesión. Entre este "nuevo llegar" y el "llegar de nuevo", instalados en la diferencia repetidora de su llegar, se juega

todo el asunto. Quizá. Y habría que pensarlo. ¿Qué llega y de dónde? Y ¿cuál es la posibilidad de que algo nuevo llegue de nuevo? Ciertamente, esa posibilidad, de tener una opción, sería aporética o imposible, pues nos obligaría a pensar con Heidegger, y sin duda también sin él, la cuestión del tiempo y de la muerte, del tiempo en Heidegger y del tiempo de Heidegger, tiempo bibliográfico y biográfico, pues para nosotros Heidegger no "nació, escribió y murió". Por las grietas de ese tiempo que quiere hacerse presente, parecerlo al menos, y del que Heidegger nos mostró la aporía de su impresentabilidad, desde ese tiempo que no solo está dislocado, sino que viene a dislocar unidades y reuniones, la unidad del libro, del texto, del decir y del querer decir –para enojo de profetas legatarios–, a través de esa luxación o descoyuntura aparece sin presencia la impresentabilidad de la herencia. Un Heidegger que no está vivo, por supuesto, pero tampoco simplemente muerto o objetualizado, sino un Heidegger sobrevivo, mantenido en la pervivencia de una herencia que lo arroja a nosotros una y otra vez, de nuevo, ni vivo ni muerto, como si de un fantasma se tratase. Heidegger es entonces el otro que llega, tenue y vaporoso, y que, como toda llegada, viene del porvenir, está siempre por venir, amenazando con venir y su arribo es imprevisible. Si fuese previsible y viniese solo del pasado entonces no vendría nunca o habría llegado ya. Una previsibilidad programática que haría imposible cualquier llegada. Por lo tanto, Heidegger no dejará de sorprendernos mientras llegue porque, en este sentido, nunca lo habíamos visto antes. Llega sin previo aviso y hace, por eso, acontecimiento. *Ereignis*. Es el otro, el extranjero que llama a la puerta, el arribante que pide asilo, y que desconocemos por completo. Esa es la condición del otro. Es la alteridad que llega para perturbar la mismidad de lo mismo, el otro que se ofrece y nos ofrece incluso aquello que no queremos recibir. Y ante semejante arribo no habría que reconstruir ni destruir, quizá solo deconstruir. Solicitar hospitalidad incondicional. Si el ser no es otra cosa que herencia –"Ser es heredar", dice Derrida–, por lo tanto, un dar, una donación, entonces ese don no se da de una vez por

todas a un supuesto sucesor o mayorazgo, sino que se está dando continuamente, dispersamente, sin fin, un don por lo tanto infinito que impide cualquier cierre o liquidación. No soy lo que heredo, por así decirlo, sino la transformación (de lo) que heredo. En este sentido, la herencia no se da nunca sin más, es imposible en sí misma, no hay herencia, no habría ahí herencia, porque no deja ninguna posibilidad para la reunión, para la *Versammlung*, nunca sería igual a sí misma.

Si nos tomamos en serio la herencia de Heidegger, vemos cómo Heidegger aparece por el porvenir cuando intentamos atrapar su pasado. Por lo tanto, solo muy cerca de su texto, lo cual significa arrimarse a lo que está por venir, asumiendo la quebradura del tiempo del otro, y dando tiempo a esa asunción por lo demás infinita, solo sin repetir la concepción del tiempo que él mismo pone en jaque, podríamos hacer justicia a la imposibilidad loca de esta herencia.

Según esta lógica fantástica, que sin duda es una fantológica y fantográfica, no solo el pensamiento contemporáneo es, a su manera, uno de los principales herederos de Heidegger, sino que Heidegger, a su vez, se transforma en heredero de ese pensamiento.

Y si podemos hablar de estas condiciones o hipótesis de la herencia es porque ellas mismas son heredadas a su vez, porque se encuentran ya en el texto de Heidegger cuando este llega a nosotros, cuando se nos ofrece. Otra manera de decir, asumiendo la marca misma de la firma Martin Heidegger, que el Heidegger que se presenta no es nunca igual a sí mismo. Por supuesto no es un Heidegger mejor ni peor, pero sí un Heidegger desplazado de sí, diferido por su propia escritura. Y uno nunca es presente a su propia escritura, ni tampoco su dueño. La escritura, igual que la herencia, es desplazamiento e impropiedad. Y si Heidegger es escritura, entonces aquello que se presenta no es más que la impresentabilidad de un desvío.

Este es, quizá, el desafío de la apropiación de Heidegger. Y asumiendo el reto –pues, aunque la herencia no se elige, sí se elige asumirla– habría que comprometerse en la lectura

a asumir la lógica aporética de la apropiación de Heidegger, la que el propio Heidegger inventa, para aplicársela a sí mismo. Es decir, ni atraparlo por completo ni dejarlo ir sin más. Esa lectura no se afanaría solo en reivindicar a Heidegger o defenestrarlo, sino que reivindicaría, antes bien, la lectura, incesante e incisiva, de Heidegger. Especialmente contra quienes la pretenden impedir. Tanto contra aquellos que se sitúan del lado de la acusación, y quieren convertir en nazismo todo lo que Heidegger toca, incluidos sus lectores, como contra aquellos que se instalan del lado de la defensa de Heidegger más conservadora. Ambas lecturas son limitadas, pero lo verdaderamente grave es que son limitantes. Ambas lecturas se afanan en proscribir la lectura, en detener el movimiento, en vedar la herencia. En el fondo, ambas lecturas son un modo de prohibir a Heidegger en nombre de Heidegger. Terrible consecuencia de la paradoja del heideggerianismo. Precisamente en contra de esa lógica perversa de la confusión y de la prohibición se encuentra la lectura, crítica, atenta, también desconfiada, la sospecha infinita de un lector incómodo e infiel por fidelidad.

Según esta idea de la herencia en transformación, de heredar más la transformación que el supuesto objeto que transforma, de heredar una apertura que abre al porvenir y que viene del por-venir mismo y sin como tal, es como se forma la figura del heredero y de la heredera. Quien hereda a Heidegger sabe que siempre está leyendo a Heidegger, en el momento en que se plantea, por ejemplo, la cuestión del sentido en filosofía, acerca del sentido del ser y de la pregunta por ese sentido, incluso sin saberlo, y, por otro lado, lee sabiendo que el texto heideggeriano es presa de sí mismo, es decir, que está necesariamente atrapado por aquello que pretende abordar, que el texto de Heidegger es el nudo mismo que ese texto pretende desanudar. Un texto sin tesis y una herencia sin síntesis. Y al asumir esta hipótesis de lectura, quien hereda no está ni después de Heidegger, como queriendo superarlo, ni tampoco a un lado, como queriendo evitarlo, sino en el medio, en el "entre" del texto heideggeriano, de ese texto que se caracteriza por ser,

precisamente, un pensamiento del "entre". Aparece como lectura e inscripción. Esto es, escritura calmosa y punzante que se tejerá en el interior de los nudos o dificultades de aquel tejido, incorporándose a él como un retal, como un injerto. Como un remiendo que no repara en absoluto, sino que transforma.

Y en aras, precisamente, de esa herencia que abre y posibilita, habrá que analizar en Heidegger aquellos síntomas de pertenencia a la Metafísica que él mismo pretendía destruir, los elementos presentes y presentables de esa *Destruktion* de la ontología basada en el análisis de una diferencia ontológica supuestamente impresentable en su como tal. Y habrá que decirlo y disentir al encontrarlos, por supuesto. Pero no simplemente contra un Heidegger que se habría equivocado, sino contra aquello que en el texto de Heidegger opera en contra de Heidegger. Si hay una defensa de Heidegger que interese aquí consistiría en analizar la sintomática del texto heideggeriano para poner de relieve y repensar aquellos puntos de sutura del texto que vuelven a Heidegger contra sí mismo. O, dicho de otra forma, leer allí donde Heidegger se critica o se censura sin querer y donde se hace presente, allí donde, de alguna manera, al equivocarse, acierta. Requerir la diferencia que él mismo desvela, y hacerlo incluso en contra de sí mismo. Es decir, no una lectura crítica contra un Heidegger homogéneo sino en contra de aquellos puntos de arranque o de llegada, de sutura o de cruz, que vuelven a Heidegger homogéneo, que lo condenan a su propia *Versammlung*. Quizá frente a un *Dasein* que corre el riesgo de reunirse, frente a un *Dasein* que solo tiene una mano, un oído y una lengua, y que está en peligro de parecerse a sí mismo. Su herencia, en cambio, reivindicaría la pluralidad, la multiplicidad, el al menos dos.

Heidegger parece luchar hoy contra su propia presencia, entre la denostación y el elogio. La herencia será sin duda su cobijo. Ahí nadie se podrá apropiar sin más de su movimiento ni tampoco esquivarlo, porque la apropiación parece ser un exceso que no solo se da o se impone, sino que se borra al darse, se multiplica, borrando el "se" que lo hace propio. No

hay última palabra para herencia, no hay epílogo que valga. Porque, como decía uno de sus más infieles herederos, en el fondo lo que no hay es derecho alguno de propiedad sobre la herencia.

La apropiación de Heidegger
coeditado por Bonilla Artigas Editores
la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
y la Universidad Nacional Autonoma de México
se terminó de imprimir en octubre de 2020.

En su composición se utilizó la tipografía Optima, Franklin Gothic y Garamond.
Para los interiores se utilizó papel creambook
y para la portada papel couché de 300 g.
La edición consta de 500 ejemplares.

filosófica

8. *Escritos sobre la filosofía política de György Lukács*
   Jorge Velázquez Delgado,
   Raúl Reyes Camargo (coords.)

9. *Figuras del discurso III. La violencia, el olvido y la memoria*
   Armando Villegas, Natalia Talavera,
   Roberto Monroy y Laksmi de Mora (coords.)

10. *La interpretación alemana de Platón*
    Jeannet Ugalde Quintana (ed.)

11. *Enajenación, modernidad y capitalismo*
    Sergio Lomelí
    Zaida Olvera (comps.)

12. *El monarca, el ciudadano y el excluido. Hacia una crítica de "lo político"*
    Gerardo Ávalos Tenorio

13. *Vocablos griegos para un léxico de Filosofía política*
    Leticia Flores Farfán

Diseño de portada:
Jocelyn G. Medina

14

filosófica

El término *apropiación* aparece en diversos momentos y con distintos sentidos a lo largo de la filosofía heideggeriana. En este volumen consideramos su sentido más amplio, esto es, el que lo comprende como un ejercicio del pensamiento que consiste en pensar *con* y *a partir* de otros, lo cual implica reconocer que *pensar* no se lleva a cabo en el vacío sino en un horizonte situado y determinado, en este caso, por la tradición.

El título del volumen: *La apropiación de Heidegger* es deliberadamente ambiguo, por un lado, trata de la apropiación que Heidegger lleva a cabo de determinados filósofos en su quehacer filosófico, y por el otro, aborda la apropiación que connotados pensadores del siglo XX y XXI han llevado a cabo de la filosofía heideggeriana para llevar a cabo su propia filosofía.

Así las cosas, los textos que aquí reunimos dan cuenta de ese ejercicio hermenéutico que se convierte en un círculo de sucesivas interpretaciones que lo único que comparten es pensar *desde* Heidegger.

Filosofía / Filosofía siglo XX

BONILLA ARTIGAS EDITORES